This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

LS
18
311

Ls 18.311

Harvard College Library

From the
CONSTANTIUS FUND
Bequeathed by
Evangelinus Apostolides Sophocles
Tutor and Professor of Greek
1842–1883

For Greek, Latin, and Arabic
Literature

L. Annäus Seneca

der Philoſoph

und ſein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Chriſtentum

von

Walter Ribbeck,
Dr. phil.

tamquam verum quaeram adhuc,
non sciam, et contumaciter quaeram.
Seneca.

Hannover, 1887.
Norddeutſche Verlagsanſtalt
O. Goedel.

Leipzig,
Sternwartenſtraße 79.

8276
53

~~6.311~~

LS 18.311

HARVARD COLLEGE
JUL 26 1895
LIBRARY

Constantius fund.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	III—IV
Einleitung. Widersprüche im Wesen Senecas	1—3
I. Kapitel. Seneca als Philosoph. Allgemeines. Verhältnis zu den verschiedenen Richtungen der antiken Philosophie. — Eklektizismus. — Hinneigung zu Epikur	4—7
Aufgabe und Einteilung der Philosophie	8—12
II. Kapitel. Verhalten des Menschen zur Gottheit. Wesen der Gottheit und Lenkung der Welt. — Güte der Götter. — Verehrung der Götter. — Theodicee	13—27
III. Kapitel. Verhalten des Menschen zu den äußeren Dingen. (Güter und Übel.)	28—59
Allgemeines. — Das Wesen des Menschen. — Geist und Leib. — Göttliche Natur des Menschen	28—32
A. Verhalten zu den Gütern und zur Lust	32—45
Die Lust im allgemeinen	32—33
Die sinnliche Lust	33
Der Luxus und die Kultur	34—37
Die Liebe	37—38
Der Ehrgeiz	38—39
Der Ruhm	39—41
Lob der Forschung und des wissenschaftlichen Lebens	41—42
Unvereinbarkeit von Lust und Tugend	42—44
Das Glück	44—45
B. Verhalten gegen die Übel	45—59
Schmerz, Krankheit, Tod	45—48
Verbannung	48—49
Sklaverei. Unansehnlichkeit des Körpers	49—50
Unglück des Vaterlandes. Verlust der Freunde und Angehörigen	50—52
Alleiniger Wert der Tugend	52—59
IV. Kapitel. Verhalten des Menschen gegen andre	60—72
a. Gegen Menschen im allgemeinen	60—61
b. Gegen die Sklaven	61—64
c. Gegen die Feinde	64
d. Beteiligung am Staatsleben	64—72

		Seite
apitel.	Wert der Welt und des Lebens	73—92
	Der Weise kein bloßes Ideal, aber selten	73—74
	Verschiedene Stufen der Nichtweisen	74—76
	Allgemeine Sündhaftigkeit	76—77
	Schlechtigkeit der Welt und des Lebens	77—79
	Der Selbstmord	79—85
	Der Tod kein Übel	85—88
	Fortdauer nach dem Tode	88—92
	Schluß	92

Druckfehler.

S. 7 Z. 28: Statt Epikurern l. Epikureer.
S. 45 Z. 5: Statt Ruhe l. Ruhm.

Vorwort.

Es iſt nicht die Abſicht der folgenden Blätter, dem Manne, von n
ſie handeln, ſeine Stelle in der Geſchichte der Philoſophie anzuweiſ
etwa zu unterſuchen, welche ſeiner Ausſprüche ſein geiſtiges Eigent
ſtrengſten Sinne des Wortes, welche von andern und von wem ſ
lehnt ſeien. Es geht ihr Beſtreben vielmehr dahin, ein möglic
treues Bild von ſeiner Welt- und Lebensauffaſſung im großen und
zu geben. Man iſt von jeher gewohnt geweſen, dieſelbe als ei
chriſtlichen ziemlich nahe kommende zu betrachten, und es hat zu
Zeit an Verſuchen gefehlt, den Philoſophen ſelber mit dem Chri
in nähere oder entferntere Verbindung zu bringen. Auch heutzuta
dergleichen Verſuche, obwohl von den kompetenteſten Beurteilern lä
genügender Weiſe zurückgewieſen, doch, wie das jüngſt erſchienen
Kreyhers [1]) zeigt, noch keineswegs als ganz aufgegeben zu betr
Von andrer Seite [2]) hat man dagegen mit Recht darauf aufm
gemacht, in wie vielen Beziehungen ſich Seneca von epikuriſche
danken beeinflußt zeigt. Unabhängig hiervon war mir längſt die
ſache aufgefallen, in wie wunderlicher Weiſe Epikur und Plato i
Seele dieſes „chriſtlichen“ Denkers ſich ſtreiten. Iſt es nun au
leugbar, daß die — ohnehin nicht ſehr bedeutende — Wertſchätzu
Philoſophen als ſolchen durch das Gewahrwerden dieſes Schw
beeinträchtigt werden muß, ſo wird doch der Menſch, deſſen B

[1]) Kreyher: L. Annäus Seneca, der Philoſoph und ſeine Beziehung
Urchriſtentum. Berlin 1887.
[2]) Weiſsenfels: de Seneca Epicureo (Progr. d. franz. Gymna
Berlin 1886.

wiſſermaßen den Kampfplatz darſtellt, auf welchem zwei einander entgegengeſetzte Weltanſchauungen ſich befehden, vielleicht gerade darum um größeren Anſpruch auf unſre Teilnahme haben. Oder wäre es thöricht glauben, daß unſre Zeit einem Manne ein gewiſſes Intereſſe entgegenbringen müſſe, welcher den tiefſten Fragen, die das menſchliche Denken beſchäftigen können, ebenſo ſchwankend und ratlos gegenübergeſtanden hat, wie — in ihrer Totalität betrachtet — ſie ſelber?

Niemand hat eindringlicher als der erstere wieder und wieder darauf hingewiesen, wie der Mensch jederzeit in der Lage sei, völlig unabhängig von allen Einwirkungen der Außenwelt, lediglich der eignen Natur, der eignen Tugend gemäß leben zu können; niemand hat mehr als der letztere eben jenen Einwirkungen der Außenwelt zum Schaden seines Rufes und seiner Tugend nachgegeben, niemand rückhaltloser sein Thun und Lassen dem Drang der Umstände anbequemt.

Welche merkwürdigen Gegensätze sind es doch, die uns hier in einem und demselben Menschen vor Augen treten. Ebenderselbe, der in seinen Schriften immer wieder darauf zurückkommt, wie das Glück des Menschen mit seiner äußeren Lage nichts zu schaffen habe, der in dem herrlichen Trostbriefe an seine Mutter Helvia es nicht genug hervorheben kann, wie beispielsweise die Verbannung, die gerade damals über ihn verhängt war, für ihn durchaus kein Übel, etwas ganz Indifferentes sei, ebenderselbe läßt sich durch eben diese Verbannung dermaßen niederdrücken, daß er es über sich gewinnt, nur um ihrer ledig zu werden, dem unwürdigen Günstling eines Claudius und mittelbar diesem selber aufs niedrigste zu schmeicheln. Und kaum hat dieser Claudius, den er in jener Trostschrift an Polybius als den Stern und die Rettung des Menschengeschlechtes hinstellt, die Augen geschlossen, so steht der von ihm begnadigte Seneca nicht an, ihn in der bekannten Farce, der „Verkürbissung", aufs unbarmherzigste zu verspotten, während er freilich gleichzeitig die Lobrede verfaßte, in der Nero zu allgemeinem Gelächter die Weisheit und Umsicht des Dahingeschiedenen pries. Auch jene Apotheose, die für Claudius seitens seiner Mörder beantragt wurde, so daß Gallio, Senecas Bruder, spöttisch bemerken konnte, der Kaiser sei mit Angelhaken — mit denen die Verbrecher auf die Richtstätte geschleppt wurden — in den Himmel gezerrt worden, deren Folgen Seneca selbst in der „Verkürbissung" so ergötzlich schildert, ist doch wohl mit auf seinen Rat beschlossen worden.

Wenn ein Mann, dessen höchstes Ideal Cato ist, sich zum Minister eines Nero hergibt und sich jahrelang in dieser Stellung mit allen möglichen würdigen und unwürdigen Mitteln zu behaupten sucht, so wird dies trotz allem, was man zur Erklärung dieser auffallenden Thatsache anführen kann und worauf wir späterhin noch zurückkommen werden, immer ein wunderbares Schauspiel bleiben. Mögen auch die Beschuldigungen, welche seine Gegner wider den moralischen Charakter des Mannes erhoben haben, teils übertrieben, teils unerweislich sein, so viel wird immer richtig bleiben, daß er — möglicherweise um guter Zwecke willen — sich zu Mitteln herbeigelassen, die nicht nur von dem Standpunkte eines stoischen Weisen aus sich schwerlich rechtfertigen lassen, sondern auch vor dem Richterstuhle der gewöhnlichen Moral kaum auf Billigung rechnen dürfen.

Seneca selber scheint nicht ohne Empfindung für das Vorhandensein dieser in seiner Natur enthaltenen Widersprüche gewesen zu sein. Er erwähnt einmal,[1]) daß auch ihm wie andern Philosophen gegenüber wohl die Bemerkung gemacht werde: warum sprichst du tapferer als du lebst?

[1]) de vita beata cap. 16 u. 17. — ep. 6, 1; 89, 23; 57, 3. — ad Helv. 5, 2.

L. Annäus Seneca

der Philoſoph

und ſein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Chriſtentum

von

Walter Ribbeck,
Dr. phil.

tamquam verum quaeram adhuc,
non sciam, et contumaciter quaeram.
Seneca.

Hannover, 1887.
Norddeutſche Verlagsanſtalt
O. Goedel.

Leipzig,
Sternwartenſtraße 79.

Inhalt

Seite

Vorwort . . . . . III—IV

Einleitung. Widersprüche im Wesen Senecas . . . . . 1—3

I. Kapitel. Seneca als Philosoph. Allgemeines.
Verhältnis zu den verschiedenen Richtungen der antiken Philosophie. — Eklektizismus. — Hinneigung zu Epikur . . . . . 4—7

Aufgabe und Einteilung der Philosophie . . . . . 8—12

II. Kapitel. Verhalten des Menschen zur Gottheit.
Wesen der Gottheit und Lenkung der Welt. — Güte der Götter. — Verehrung der Götter. — Theodicee . . . . . 13—27

III. Kapitel. Verhalten des Menschen zu den äußeren Dingen. (Güter und Übel.) . . . . . 28—31
Allgemeines. — Das Wesen des Menschen. — Geist und Leib. — Göttliche Natur des Menschen . . . . . 28—32

A. Verhalten zu den Gütern und zur Lust . . . . . 32—45
Die Lust im allgemeinen . . . . . 32—33
Die sinnliche Lust 33
Der Luxus und die Kultur . . . . . 34—37
Die Liebe . . . . . 37—38
Der Ehrgeiz . . . . . 38—39
Der Ruhm . . . . . 39—41
Lob der Forschung und des wissenschaftlichen Lebens . . 41—42
Unvereinbarkeit von Lust und Tugend . . . . . 42—44
Das Glück . . . . . 44—45

B. Verhalten gegen die Übel . . . . . 45—51
Schmerz, Krankheit, Tod . . . . . 45—48
Verbannung . . . . . 48—49
Sklaverei. Unansehnlichkeit des Körpers . . . . . 49—50
Unglück des Vaterlandes. Verlust der Freunde und Angehörigen . . . . . 50—52
Alleiniger Wert der Tugend . . . . . 52—59

IV. Kapitel. Verhalten des Menschen gegen andre . . . . . 60—72
a. Gegen Menschen im allgemeinen . . . . . 60—61
b. Gegen die Sklaven . . . . . 61—64
c. Gegen die Feinde 64
d. Beteiligung am Staatsleben . . . . . 64—72

Kapitel.		Seite
	Wert der Welt und des Lebens	73—92
	Der Weise kein bloßes Ideal, aber selten	73—74
	Verschiedene Stufen der Nichtweisen	74—76
	Allgemeine Sündhaftigkeit	76—77
	Schlechtigkeit der Welt und des Lebens	77—79
	Der Selbstmord	79—85
	Der Tod kein Übel	85—88
	Fortdauer nach dem Tode	88—92
	Schluß	92

Druckfehler.

S. 7 Z. 28: Statt Epikurern l. Epikureer.
S. 45 Z. 5: Statt Ruhe l. Ruhm.

Vorwort.

Es ist nicht die Absicht der folgenden Blätter, dem Manne, von welch
sie handeln, seine Stelle in der Geschichte der Philosophie anzuweisen
etwa zu untersuchen, welche seiner Aussprüche sein geistiges Eigentum
strengsten Sinne des Wortes, welche von andern und von wem sie e
lehnt seien. Es geht ihr Bestreben vielmehr dahin, ein möglichst
treues Bild von seiner Welt- und Lebensauffassung im großen und ga
zu geben. Man ist von jeher gewohnt gewesen, dieselbe als eine
christlichen ziemlich nahe kommende zu betrachten, und es hat zu kei
Zeit an Versuchen gefehlt, den Philosophen selber mit dem Christen
in nähere oder entferntere Verbindung zu bringen. Auch heutzutage
dergleichen Versuche, obwohl von den kompetentesten Beurteilern längst
genügender Weise zurückgewiesen, doch, wie das jüngst erschienene
Kreyhers [1]) zeigt, noch keineswegs als ganz aufgegeben zu betrach
Von andrer Seite [2]) hat man dagegen mit Recht darauf aufmer
gemacht, in wie vielen Beziehungen sich Seneca von epikurischen
danken beeinflußt zeigt. Unabhängig hiervon war mir längst die T
sache aufgefallen, in wie wunderlicher Weise Epikur und Plato um
Seele dieses „christlichen" Denkers sich streiten. Ist es nun auch
leugbar, daß die — ohnehin nicht sehr bedeutende — Wertschätzung
Philosophen als solchen durch das Gewahrwerden dieses Schwank
beeinträchtigt werden muß, so wird doch der Mensch, dessen Brust

[1]) Kreyher: L. Annäus Seneca, der Philosoph und seine Beziehungen
Urchristentum. Berlin 1887.
[2]) Weißenfels: de Seneca Epicureo (Progr. d. franz. Gymnasium
Berlin 1886.

ewiſſermaßen den Kampfplatz darſtellt, auf welchem zwei einander ent-
egengeſetzte Weltanſchauungen ſich befehden, vielleicht gerade darum um
o größeren Anſpruch auf unſre Teilnahme haben. Oder wäre es thöricht
u glauben, daß unſre Zeit einem Manne ein gewiſſes Intereſſe entgegen-
ringen müſſe, welcher den tiefſten Fragen, die das menſchliche Denken
eſchäftigen können, ebenſo ſchwankend und ratlos gegenübergeſtanden hat,
ie — in ihrer Totalität betrachtet — ſie ſelber?

Einleitung.

Widersprüche im Wesen Senecas.

Wenn die Psychologie dem glänzenden Beispiele der naturwi
schaftlichen Disziplinen, in deren Reihe sie zu treten bemüht ist,
eifernd sich bestrebt, gleich jenen den ihr vorliegenden Stoff, die Er
nungen des geistigen Daseins mehr und mehr in einfache Elem
gleichsam in Atome und Moleküle aufzulösen, aus deren manni
wechselnder Verbindung auch die verwickeltsten Vorgänge sich erkl
lassen sollen, so mag dieses ihr Bestreben hinsichtlich des tierischen,
wohl des diesem nahestehenden menschlichen Seelenlebens häufig
Erfolg gekrönt sein. Aber doch werden sich immer wieder Nat
finden, deren wunderbar verschlungener Charakter einer solchen An
zu spotten scheint. Kaum glaubst du eine Formel gefunden zu h
welche ihr Wesen erschöpfend wiedergibt, und sofort begegnest du e
Zug, einer Nuance, die unter jenen Begriff, welcher die Summe
bisher Beobachteten ausdrückt, sich nicht einordnen lassen, ja dems
völlig entgegengesetzt zu sein scheinen. Willst du eine irgendwie adäq
Vorstellung eines derartigen Charakters geben, so bist du außer st
mit einem kurzen Worte das Wesen desselben zu bezeichnen, du bis
zwungen, zu diesem Zwecke dich einer ganzen Reihe verschiedener, eina
scheinbar ausschließender Prädikate zu bedienen. Ein Charakter von d
Beschaffenheit ist derjenige des L. Annäus Seneca, des Sohnes.

Was uns zunächst rein äußerlich an dem Stil des Mannes, je
Stil, welcher von den einen bewundert, von den andern hart get
worden ist, auffällig erscheint, das ist die vielleicht einzig dastehende F
welche die Antithese, die Art und Weise seine Gedanken in Gegens
auszudrücken, in demselben spielt. Und wie die Antithese es ist, w
die Rede des Schriftstellers beherrscht, sie belebt und pikant macht,
ihr auch zuweilen verhängnisvoll wird und sie zu extremen, mehr g
zenden als ruhiger Prüfung standhaltenden Behauptungen hindräng
hat sie, scheint es, in gleicher Weise auch den Charakter des Men
ihrer unentrinnbaren Herrschaft unterworfen.

Ein Gegensatz in dem Wesen Senecas hat sich von jeher dem
obachter bemerklich gemacht, das ist derjenige zwischen dem denk
und predigenden Weisen und dem handelnden Menschen und Staatsm

Niemand hat eindringlicher als der erstere wieder und wieder darauf hingewiesen, wie der Mensch jederzeit in der Lage sei, völlig unabhängig von allen Einwirkungen der Außenwelt, lediglich der eignen Natur, der eignen Tugend gemäß leben zu können; niemand hat mehr als der letztere eben jenen Einwirkungen der Außenwelt zum Schaden seines Rufes und seiner Tugend nachgegeben, niemand rückhaltloser sein Thun und Lassen dem Drang der Umstände anbequemt.

Welche merkwürdigen Gegensätze sind es doch, die uns hier in einem und demselben Menschen vor Augen treten. Ebenderselbe, der in seinen Schriften immer wieder darauf zurückkommt, wie das Glück des Menschen mit seiner äußeren Lage nichts zu schaffen habe, der in dem herrlichen Trostbriefe an seine Mutter Helvia es nicht genug hervorheben kann, wie beispielsweise die Verbannung, die gerade damals über ihn verhängt war, für ihn durchaus kein Übel, etwas ganz Indifferentes sei, ebenderselbe läßt sich durch eben diese Verbannung dermaßen niederdrücken, daß er es über sich gewinnt, nur um ihrer ledig zu werden, dem unwürdigen Günstling eines Claudius und mittelbar diesem selber aufs niedrigste zu schmeicheln. Und kaum hat dieser Claudius, den er in jener Trostschrift an Polybius als den Stern und die Rettung des Menschengeschlechtes hinstellt, die Augen geschlossen, so steht der von ihm begnadigte Seneca nicht an, ihn in der bekannten Farce, der „Verkürbissung", aufs unbarmherzigste zu verspotten, während er freilich gleichzeitig die Lobrede verfaßte, in der Nero zu allgemeinem Gelächter die Weisheit und Umsicht des Dahingeschiedenen pries. Auch jene Apotheose, die für Claudius seitens seiner Mörder beantragt wurde, so daß Gallio, Senecas Bruder, spöttisch bemerken konnte, der Kaiser sei mit Angelhaken — mit denen die Verbrecher auf die Richtstätte geschleppt wurden — in den Himmel gezerrt worden, deren Folgen Seneca selbst in der „Verkürbissung" so ergötzlich schildert, ist doch wohl mit auf seinen Rat beschlossen worden.

Wenn ein Mann, dessen höchstes Ideal Cato ist, sich zum Minister eines Nero hergibt und sich jahrelang in dieser Stellung mit allen möglichen würdigen und unwürdigen Mitteln zu behaupten sucht, so wird dies trotz allem, was man zur Erklärung dieser auffallenden Thatsache anführen kann und worauf wir späterhin noch zurückkommen werden, immer ein wunderbares Schauspiel bleiben. Mögen auch die Beschuldigungen, welche seine Gegner wider den moralischen Charakter des Mannes erhoben haben, teils übertrieben, teils unerweislich sein, so viel wird immer richtig bleiben, daß er — möglicherweise um guter Zwecke willen — sich zu Mitteln herbeigelassen, die nicht nur von dem Standpunkte eines stoischen Weisen aus sich schwerlich rechtfertigen lassen, sondern auch vor dem Richterstuhle der gewöhnlichen Moral kaum auf Billigung rechnen dürfen.

Seneca selber scheint nicht ohne Empfindung für das Vorhandensein dieser in seiner Natur enthaltenen Widersprüche gewesen zu sein. Er erwähnt einmal,[1]) daß auch ihm wie andern Philosophen gegenüber wohl die Bemerkung gemacht werde: warum sprichst du tapferer als du lebst?

[1]) de vita beata cap. 16 u. 17. — ep. 6, 1; 89, 23; 57, 3. — ad Helv. 5, 2.

Er hat darauf die Antwort, daß er gar nicht beanspruche, ein Wei
d. h. fehlerlos und vollkommen zu sein noch es zu werden, sondern
nach dieser Vollkommenheit zu streben. Er fühle sich nicht den Be
gleich, aber doch besser als die Schlechten. Freilich will er gleich da
sogar dieses bescheidene Lob nicht für sich in Anspruch nehmen, der
mehr noch auf dem hohen Meer der Sünde sich bewege, sondern vielm
für denjenigen, der schon etwas vor sich gebracht habe. Wenn er
Ideal des Weisen aufstelle, so rede er nicht von sich, sondern von
Tugend im allgemeinen, wenn er Sünden den Krieg mache, so mach
ihn vor allen seinen eignen.[1]) Anderseits spricht er davon,[2]) daß
Weise manches thun müsse, was er nicht billige, um Größeres zu
möglichen, und nicht falle er damit von der Sittlichkeit ab, sondern
dieselbe nur den Zeitumständen an, und das, was andere aus Ruhm
oder Genußsucht thun, thue er, um etwas wirklich Wertvolles zust
zu bringen.[3]) Freilich straft er sich dann selbst Lügen, wenn er
daß eine schlechte Handlung sich durch den guten Zweck, den wir
im Auge haben, nicht rechtfertigen lasse, da die Menschen eben nur
That, nicht das Herz sehen.[4]) Und allerdings konnten die Gegner
einigem Recht fordern, daß die Philosophie eines Menschen doch wenig
bis zu einem gewissen Grade von Einfluß auf seinen Lebenswandel
müsse, wenn man dieselbe überhaupt ernst nehmen solle, und sie kon
sich dabei auf Senecas eignen Ausspruch berufen, daß das Leben
Philosophen ein durchaus in sich übereinstimmendes sein müsse.[5])

Aber nicht nur zwischen Leben und Lehre des Philosophen thut
eine stellenweise unüberbrückbare Kluft auf, auch das Denken des Ma
selber ist keineswegs ein einheitliches, sondern in beständigem Schwa
zwischen einander unversöhnlich entgegenstehenden Weltanschauungen
griffen.

---

[1]) de v. b. cap. 18.
[2]) fr. 19.
[3]) fr. 19.
[4]) fr. 20. Atqui nihil interest, quo animo facias, quod fecisse viti
est, quia facta cernuntur, animus non videtur.
[5]) ep. 20, 3 ff.; 108, 36.

I. Kapitel.

Seneca als Philosoph. Allgemeines.

Verhältnis zu den verschiedenen Richtungen der antiken Philosophie. — Eklektizismus. — Hinneigung zu Epikur.

Man pflegt Seneca mit den ersten Verkündigern des Christentums, besonders mit Paulus zusammenzustellen, ja — wozu zwingende Gründe durchaus nicht vorliegen — eine persönliche Berührung desselben mit ihm anzunehmen, und es läßt sich in der That nicht leugnen, daß manche seiner Aussprüche mit christlichen Vorstellungen eine gewisse Ähnlichkeit zeigen, die freilich auch auf andre Weise als durch Annahme einer Beeinflussung von dieser Seite her sich erklären läßt. Aber dem gegenüber hat man vielfach zu wenig berücksichtigt, daß er anderseits häufig von philosophischen Meinungen und Tendenzen beeinflußt ist, die mit dem Christentum eigentlich so wenig verträglich als möglich sind. Denn Seneca ist nichts weniger als ein konsequenter Denker, der eine einmal gewonnene Überzeugung unerschütterlich festhält, er ist vielmehr, wenn man so sagen darf, ein Gefühlsphilosoph, der in seiner Welt- und Lebensanschauung durchaus von wechselnden Stimmungen sich beherrscht zeigt, dem es nicht darauf ankommt, sich in den schreiendsten Widersprüchen zu ergehen, heute ein Fortleben nach dem Tode für wünschenswert und wahrscheinlich zu erklären und morgen sehnsüchtig nach der Ruhe der Vernichtung zu verlangen, heute den von nichtigsten Motiven veranlaßten Selbstmord als die glänzendste Bekundung menschlicher Freiheit zu proklamieren, morgen die Sucht nach dem Tode mit Spott und Tadel zu überschütten. Unter all dem Wirrwarr verschiedenartigster Ansichten, welche jemals durch diesen Kopf gegangen sind, lassen sich indes zwei große Richtungen menschlicher Weltauffassung aufzeigen, zwischen denen sein Denken und Fühlen, man möchte sagen, ratlos, hin- und herschwankt.

In der antiken Philosophie, insofern man dieselbe in ihrem Verhältnis zum Christentum betrachtet, kann man zwei einander entgegengesetzte Strömungen unterscheiden, eine idealistische und eine realistische. Die idealistische, vorbereitet von den Pythagoreern und Eleaten, Empedokles, Anaxagoras und Sokrates, vollkommen ausgebildet durch Plato, karikiert durch die Neuplatoniker, kann als direkter Vorläufer des Christentums bezeichnet werden. Sie lehrt das Dasein eines geistigen,

mehr oder weniger persönlichen Wesens, das die Welt schafft oder mindestens bildet und sie nach Zwecken, die in letzter Linie auf das Wohl der Geschöpfe gerichtet sind, lenkt. Sie lehrt ferner, daß die uns bekannte Welt nicht die einzige und nicht die vollkommenste ist, daß vielmehr hinter oder über ihr eine jenseitige existiert, zu der zu gelangen uns nur unter gewissen Bedingungen möglich ist. Endlich lehrt sie, daß die Seelen mit dem Tode nicht untergehen, sondern, sei es mittels Seelenwanderung, sei es mittels Verpflanzung in jene jenseitige Welt ihr Dasein weiter fortsetzen.

Die realistische Richtung, vorbereitet durch die griechischen Naturphilosophen, Heraklit, die Atomistiker und die Sophisten, findet ihre Vertreter an Aristoteles einer- und Epikur andrerseits.

Das Dasein persönlicher Götter wird hier zwar nicht bestritten, aber dieselben haben mit der Leitung der Welt eigentlich wenig genug zu thun; bei Epikur sind die Götter ganz müßig, der Gott des Aristoteles gibt nur der Bewegung des All den ersten Anstoß. Statt von ihm wird bei Aristoteles alles aus der beseelten Natur, die nach Zwecken, aber solchen, die innerhalb der Schranken des einzelnen Organismus, nicht außerhalb desselben zu suchen sind, abgeleitet, bei den Epikureern von der Materie, die nur durch die Gesetze der Kausalität regiert wird. Eine Erschaffung der Welt wird von beiden verworfen. Eine jenseitige Welt wird von Epikur nur für die Götter angenommen, bei Aristoteles sind die platonischen Ideen nur innerhalb der Welt der Erscheinungen existierend. Die Unsterblichkeit der Seele wird von Epikur geradezu geleugnet, von Aristoteles auf den allgemeinen Teil derselben, den Nus, beschränkt, dessen Fortdauer als eine persönliche oder individuelle nicht zu denken ist.

Eine gewissermaßen vermittelnde Stellung zwischen beiden Richtungen nimmt der Stoizismus ein. Dieser schreibt dem höchsten Wesen eine gewisse Persönlichkeit zu, identifiziert es aber anderseits auch wieder mit der Weltseele. Dasselbe leitet die Welt nach teleologischen Gesichtspunkten, anderseits aber erscheint doch alles Geschehene als Wirkung einer rein kausalen Naturnotwendigkeit. Die Welt im eigentlichen Sinne hat keinen Anfang und kein Ende. Dagegen unterscheiden die Stoiker verschiedene Weltprozesse, die durch die periodisch wiederkehrende Welt-Verbrennung und -Erneuerung voneinander abgesondert werden. Endlich schreiben sie den Menschen oder wenigstens den ausgezeichneten unter ihnen eine gewisse Unsterblichkeit in einer jenseitigen Welt zu, welcher Zustand aber nur bis zu dem Ende der jedesmaligen Weltperiode andauert, worauf sich dasselbe Spiel jedesmal von neuem wiederholt.

Unter den Stoikern wieder ist der Standpunkt Senecas ein ganz eigentümlicher. Einerseits nämlich ist er vielleicht von allen, welche sich zu dieser Schule bekennen, derjenige, der sich in seinen Anschauungen dem Platonismus und eben damit dem Christentum am meisten nähert. Anderseits aber finden sich bei ihm — und zwar gar nicht selten — Äußerungen, welche auf eine entschiedene Vorliebe für die dem Platonismus am meisten entgegengesetzte Richtung, für den Standpunkt

Epikurs hinweisen, und zwar nicht nur in Beziehung auf verhältnismäßig gleichgültige Fragen, sondern hinsichtlich der wichtigsten Materien, denen sich das menschliche Denken überhaupt zuwenden kann. Seneca macht auch gar kein Hehl daraus, daß er in keiner Weise gesonnen ist, sich an die Vorschriften eines einzelnen oder einer ganzen Schule zu binden. An die eines einzelnen nicht,[1]) denn in der stoischen Schule habe überhaupt keiner eine so übermächtige königliche Rolle gespielt, wie Epikur in der seinigen.[2]) Die Stoa hat mehrere gleich hervorragende Vertreter aufzuweisen, die in verschiedenen mehr oder weniger wichtigen Ansichten voneinander abweichen, wo es dann für die Späteren gilt, eine Auswahl zu treffen.[3])

Aber auch wenn die Vorgänger einerlei Meinung sein sollten, brauche man sich keineswegs an dieselbe zu binden,[4]) denn jene Männer sind nur als Führer, nicht als Herren zu betrachten,[5]) man könne das, was andere gedacht, wohl in der Weise verwerten, wie die Bienen den Saft, welchen sie aus den verschiedensten Blüten gesogen, selbstthätig zu Honig verarbeiten,[6]) man dürfe aber dabei seine eigne Urteilskraft nicht feiern lassen, denn, wenn dies jeder thäte, würde die Wahrheit nie gefunden werden.[7]) Oder vielmehr: die Wahrheit ist, wie er skeptisch sagt, nie vollständig zu erreichen, wenigstens den Menschen nicht, höchstens den Göttern,[8]) auch er selber maße sich nicht an, im Besitze derselben zu sein, so eifrig er auch danach trachte,[9]) aber zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit lasse sich wenigstens gelangen.[10]) Die Wahrheit in diesem Sinne ist kein Monopol einzelner, sondern für jeden, wenigstens in betreff der wichtigsten Dinge, nämlich desjenigen, was uns besser und glücklicher machen kann, erreichbar.[11]) Daß seine, Senecas, Vorgänger

---

[1]) ep. 45, 4: non enim me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero. — de v. b. 3, 2: non adligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus, est et mihi censendi ius.

[2]) ep. 33, 4: non sumus sub rege ff.

[3]) de v. b. 3, 2: itaque aliquem sequar, aliquem iubebo sententiam dividere, fortasse et post omnes citatus (?) nihil inprobabo ex iis, quae priores decreverint et dicam „hoc amplius censeo“. — ep. 80, 1: non ergo sequar priores? facio, sed permitto mihi et invenire aliquid et mutare et relinquere, non servio illis sed adsentior.

[4]) ib.

[5]) ep. 33, 11: Quid ergo? non ibo per priorum vestigia? ego vero utar via veteri sed si propiorem planioremque invenero, hanc muniam. Qui ante nos ista moverunt, non domini nobis, sed duces sunt. — ep. 45, 4: multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico.

[6]) ep. 84, 5 ff.

[7]) ep. 33, 10: numquam autem invenietur, si contenti fuerimus inventis, praeterea qui alium sequitur, nihil invenit, immo acquaerit.

[8]) Nat. qu. VII 29, 3: quae an vera sint, di sciunt, quibus est scientia veri: nobis rimari illa et coniectura ire in occulta tantum licet nec cum fiducia inveniendi neque sine spe. — ep. 65, 10.

[9]) ep. 45, 4: tamquam verum quaeram, adhuc non sciam et contumaciter quaeram (vgl. den Ausspruch des Paulus: Nicht als ob ich es schon ergriffen hätte, aber ich jage ihm nach.

[10]) ep. 65, 10: Er wolle dem folgen, der verisimillimum rebe, non verissimum, id enim tam supra nos est, quam ipse veritas.

[11]) ep. 33, 11: patet omnibus veritas. — de ben. VII cap. 1, 6: involuta

dieſelbe trotzdem noch nicht ausgeſchöpft, komme daher, daß ſie ſich zu viel mit unnützen Dingen, mit dialektiſchen Spitzfindigkeiten beſchäftigt haben.[1])

Da die Wahrheit ſomit auf keinen einzelnen und keine Schule beſchränkt iſt, nimmt Seneca auch keinen Anſtand, das Wahre überall da als ſolches anzuerkennen, wo er es findet, ſelbſt im Munde Epikurs und ſeiner Schüler. Er rühmt nicht nur Epikurs Perſönlichkeit, namentlich was ſein ſchönes Verhältnis zu ſeinen Freunden,[2]) ſeine Bedürfnisloſigkeit,[3]) ſeine Standhaftigkeit im Leiden[4]) betrifft, ſondern er eignet ſich auch gern Ausſprüche und Sätze desſelben an,[5]) die, wie er behauptet, nicht nur von einem Anhänger dieſer beſtimmten Schule, ſondern von jedem für das Gerechte und Gute empfänglichen Menſchen überhaupt ausgeſprochen werden könnten.[6])

Die gefliſſentliche Hervorhebung epikureiſcher Ausſprüche und Lehren iſt veranlaßt durch das Beſtreben, einerſeits die irrige Meinung, welche man im Volke und innerhalb der ſtoiſchen Schule vielfach hinſichtlich des ſittlichen Charakters dieſes Mannes hegte, zu zerſtören,[7]) anderſeits nachzuweiſen, wie gewiſſe ſittliche Grundſätze ſo allgemein anerkannt ſeien, daß ſie ſelbſt von Leuten, denen die Verſuchung, in eine laxe Moral zu verfallen, mindeſtens näher lag als den Stoikern, ausgeſprochen und befolgt würden.[8])

Nun gibt es ja freilich Anſchauungen, über welche alle Philoſophen im weſentlichen einig ſind, deren Bekenner alſo keineswegs einer Schule, innerhalb deren dieſe etwa ausſchließlich aufgeſtellt wären, anzugehören brauchen. Anders aber iſt es, wenn man ſich zu ſolchen Maximen bekennt, welche geradezu ein Unterſcheidungsmerkmal der betreffenden Schule bilden, und um ſo mehr, wenn dieſe Maximen denen der eignen Schule direkt entgegengeſetzt ſind. Auch ſolchen Meinungen der Epikurern aber hat Seneca, wie wir dies ſpäter des genaueren ſehen werden, ſeine Zuſtimmung nicht verſagt.

---

veritas in alto latet, nec de malignitate naturae queri possumus, quia nullius rei difficilis inventio est, nisi cuius hic unus inventae fructus est invenisse; quicquid nos melioresque beatosque facturum est, aut in aperto aut in proximo posuit.

[1]) ep. 45, 4.

[2]) ep. 6, 6; 33, 4.

[3]) ep. 18, 9.

[4]) ep. 33, 2; 66, 47; 67, 15; 92, 25.

[5]) ep. 2, 5: soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator.

[6]) ep. 8, 8: Potest fieri, ut me interroges, quare ab Epicuro tam multa bene dicta referam potius quam nostrorum. quid est tamen, quare tu istas voces Epicuri putas esse, non publicas? — ep. 12, 11: quod verum est, meum est. — ep. 14, 17. — ep. 16, 7. — ep. 189 ff. — ep. 21, 7 ff.

[7]) ep. 18, 9. — de v. b. 13, 1.

[8]) ep. 21, 9. — ep. 92, 26.

Aufgabe und Einteilung der Philosophie.

Zweierlei Beweggründe gibt es, die den Menschen bestimmen können, sich philosophischen Untersuchungen hinzugeben, einmal die Liebe zur Wahrheit, der Trieb, die Gründe und den Wert des Seienden zu erkennen, gleichviel welches die praktischen Folgen dieser Erkenntnis für uns sind, und sodann der Wunsch, durch eben diese Erkenntnis die Mittel in die Hand zu bekommen, die uns in den Stand setzen, unser Leben glücklich zu gestalten.

Während der erste Beweggrund, die Neigung zur reinen Spekulation, bei einem Plato und Aristoteles das vorherrschende Moment bildet, gehen die nacharistotelischen Schulen bei ihren philosophischen Bestrebungen in erster Linie von praktischen Gesichtspunkten aus. Und von dieser Rücksicht läßt im großen und ganzen auch Seneca sich beeinflussen. Bei ihm ist die Philosophie deswegen eine von den edelsten menschlichen Thätigkeiten, weil ohne sie zu einem harmonischen, glücklichen Leben zu gelangen unmöglich ist.[1])

Niemand kann glücklich, ja nicht einmal erträglich leben ohne das Studium der Weisheit.[2]) Die Philosophie trägt mehr als die Gesundheit zu unserm Wohlsein bei,[3]) nur sie kann unser Leben in sich übereinstimmend machen,[4]) nur sie kann es ermöglichen, daß wir niemals unglücklich sind.[5]) Sie ist ein guter Ratgeber,[6]) der uns anleitet, uns ruhig dem Geschick zu unterwerfen,[7]) nur wenn man ihr dient, gelangt man, wie Epikur sagt, zur wahren Freiheit.[8])

Da das Studium der Weisheit auf die Erlangung des höchsten Gutes gerichtet ist,[9]) so ist dasselbe nicht als eine Beschäftigung zu betrachten, die man zuzeiten beiseite legen, zuzeiten wieder aufnehmen kann, sondern es muß das ganze Leben, den ganzen Menschen ausfüllen.[10]) Wenn die Philosophie uns glücklich machen soll, und daher vor allem auf die Unterscheidung dessen, was gut oder schlecht ist, auf die Hebung unserer Sittlichkeit, vermöge deren wir frei werden, gerichtet sein muß,[11]) so ist nur das würdig diesen Namen zu tragen, was eben diesem Zwecke dient. So erklärt Seneca jene dialektischen Spitzfindigkeiten für unnütz,

---

[1]) de v. b. 1, 1; 2, 2. — ep. 115, 5: Itaque hoc tibi philosophia praestabit, quo equidem nihil maius existimo: nunquam te poenitebit tui.

[2]) ep. 16, 1.

[3]) ep. 15, 1: Statt: si vales, bene est, kann man sagen: si philosopharis, bene est.

[4]) ep. 21, 1.

[5]) ep. 115, 5.

[6]) ep. 38, 1: philosophia bonum consilium est.

[7]) ep. 16, 3 ff.

[8]) ep. 8, 7.

[9]) ep. 89, 4: sapientia perfectum bonum est mentis humanae, philosophia sapientiae amor est et adfectatio.

[10]) ep. 53, 9: non est, quod precario philosopheris ff. — ep. 72, 2 ff.

[11]) ep. 88, 28: Una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum immutabili, quae soli philosophiae competit ib. § 2. — ep. 71, 4 ff.

welche gerade in seiner Schule so beliebt waren,[1]) und für die sogar selber zuweilen eine gewisse Vorliebe nicht verleugnen kann.[2]) Ja, geht so weit, selbst solche Studien, welche zu den verschiedensten Zei das Leben der bedeutendsten Männer ausgefüllt haben, als zwecklos verwerfen, weil sie zu unserer Glückseligkeit nichts beitrügen.[3]) äußert er sich mit ziemlicher Geringschätzung über die Geschicht-Schreibu und -Forschung, denn nicht darauf komme es an, zu untersuchen w gethan sei, sondern darauf, zu erkennen was man thun müsse.[4]) Es ferner ziemlich gleichgültig, zu wissen wer älter sei, Homer oder H siod,[5]) ob ebenderselbe Mann die Ilias und Odyssee und welche v beiden er früher verfaßt habe,[6]) und so unzähliges andre,[7]) womit eigen lich sämtlichen Wissenschaften das Todesurteil gesprochen wird.[8]) haben die sogenannten freien Studien nur insofern Wert, als den Geist vorbereiten, nicht indem sie ihn dauernd in Anspruch nehm nur so lange dürfe man bei ihnen verweilen, als der Geist nic Besseres zu thun habe.[9]) Nur dasjenige Studium sei wahrhaft bilden welches den Menschen frei mache, die Philosophie. Von diesem Gesich punkte ausgehend, unterwirft er alle Künste und Wissenschaften ein ziemlich abschätzigen Beurteilung. Nicht darauf, dieselben zu lern komme es an, sondern darauf, sie gelernt zu haben.[10]) Man kann d Knaben in ihnen ausbilden, nicht als ob sie die Tugend verleihen könnte sondern weil sie den Geist zur Erlangung der Tugend vorbereiten.[11] Selbst das aber kann man nicht sagen, daß diese Studien die unerläß liche Bedingung zur Erlangung der Tugend seien,[12]) da die Weisheit nic in Buchstaben, sondern in Dingen beruhe, die jeder leicht erlernen könne.[13]

So banausisch uns Modernen manche dieser Äußerungen[14]) klingen so sind doch einzelne Bemerkungen über die Nutzlosigkeit gewisser Gegen stände wissenschaftlicher Forschung noch heute und gerade heute beherzigens wert.[15]) Auch will Seneca keineswegs, wie es zuweilen den Anschein ha die Philosophie auf rein praktische Fragen beschränken, vielmehr glaub er, daß auch scheinbar weit abliegende theoretische Untersuchungen m dem höchsten Endzweck in Verbindung gebracht werden können.[16]) Da

[1]) ep. 117, 18 ff. — ib. 80 ff.
[2]) ib.
[3]) de brevitate vitae 13, 1.
[4]) Nat. qu. III praef. S. 7.
[5]) ep. 88, 6.
[6]) de br. v. 13, 2.
[7]) ib. §§ 4—9.
[8]) ep. 88.
[9]) ep. 88, 1.
[10]) ib. § 2, §§ 37—40.
[11]) ib. § 20.
[12]) ib. § 32.
[13]) ib.
[14]) vgl. die verächtlichen Bemerkungen über die Alexandrinische Bibliothe (de tranquillitate animi 9, 4 ff.).
[15]) Sollten Untersuchungen wie die, welcher philosophischen Schule Homer angehört habe (ep. 88, 5), libidinosior Anacreon an ebriosior vixerit (ib. § 37 kein modernes Gegenstück haben?
[16]) ep. 88, 33 ff.

Gebiet, welches er der Philosophie zuweist, ist immerhin umfangreich genug, besonders da fast die ganze Naturwissenschaft darin mit einbegriffen ist,[1]) für welche Seneca überhaupt ein großes Interesse zeigt. Als Fragen, die den Philosophen beschäftigen und die keineswegs in unmittelbarem Zusammenhang mit der Ethik stehen, führt er an: Untersuchungen über die Natur der Zeit, wie solche, ob die Zeit an sich etwas sei oder nicht, ob vor der Zeit etwas gewesen oder ob die Zeit vor der Welt gewesen sei,[2]) über die Natur des Geistes u. s. w. Ja, es gibt Äußerungen, aus denen hervorgeht, wie er eines selbständigen spekulativen Interesses ohne augenblicklichen praktischen Nutzen durchaus nicht bar ist. So erkennt er an, daß Untersuchungen über die Natur der Götter, die Bewegungen der Himmelskörper, das Licht der Sterne u. s. w. mit der Ausbildung der Sittlichkeit nicht eben viel zu thun haben, aber dessenungeachtet fördern sie den Geist und erheben ihn zu der Höhe der Dinge, mit denen er sich beschäftigt.[3]) Solle es ihm etwa verboten sein, sein Angesicht zum Himmel aufzuheben, solle er leben mit gesenktem Haupte? Er sei höher und zu Höherem geboren als dazu, nur ein Sklave seines Körpers, d. h. des nächsten praktischen Nutzens zu sein.[4]) In diesen Worten desselben Mannes, den wir eben erst alle Studien, sofern sie dem Menschen nicht direkten Vorteil brächten, verwerfen hörten, spricht sich eine Liebe zur reinen Forschung aus, wie sie bei Plato und Aristoteles nicht lebendiger gefunden werden kann.

Mag aber auch in Senecas Augen die Forschung zuweilen als Selbstzweck erscheinen, zumeist liegt ihm der Wert des Wissens doch nur darin, daß es uns den Weg zur Tugend weist. Denn ohne eine theoretische Grundlage ist, was auch Aristo und andere Stoiker sagen mögen, die Tugend undenkbar. Denn der Mensch kann nicht richtig wollen, ohne sich ein allgemeines Ziel gesetzt zu haben, dem er alle seine Handlungen unterordnet. Welches aber dieses Ziel sei, kann ihn nur die Betrachtung des Weltganzen und seines Ganges lehren. Diese Betrachtung aber ist Sache der Philosophie, welche die Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge bezweckt.[5]) Nur der Philosophie verdanken wir die Möglichkeit, befriedigend zu leben. Zum Glück ist dieselbe derartig beschaffen, daß jedermann sie sich aneignen kann.[6]) Jeder hat es in seiner Hand, sich glücklich zu machen.[7]) Um glücklich oder, was dasselbe ist, um gut zu werden, braucht man nur Eins: zu wollen.[8]) Freilich wird diese Behauptung ein anderes Mal insofern eingeschränkt, als gesagt wird: ein großes Stück der Vollkommenheit ist erreicht, wenn man nur vollkommen

---

[1]) ep. 88, 26 ff. — ep. 33, 34, die ganzen Nat. qu.
[2]) ep. 88, 33 ff.
[3]) ep. 117, 19. — ep. 65, 16. — ep. 64, 6 ff.
[4]) ep. 65, 20. — Nat. qu. pr. § 4.
[5]) ep. 95, 10.
[6]) ep. 90, 1 ff.
[7]) ad Helv. 5, 1: unusquisque facere se beatum potest.
[8]) ep. 80, 4: Quid tibi opus est, ut sis bonus? velle; vgl. ep. 116, 7: nolle in causa est, non posse praetenditur. — ep. 104, 26. — ep. 64, 5: ostendet (i. e. Sextius) tibi beatae vitae magnitudinem et desperationem eius non faciet: scies esse illam in excelso, sed volenti penetrabilem.

sein will.[1]) Und in der That reicht nach stoischen Grundsätzen der Wille zur Erlangung des Glückes oder der Tugend nicht aus. Dies geht schon daraus hervor, daß nach Senecas eignem Ausspruch die Tugend erlernt werden kann,[2]) das Wollen aber nicht.[3]) Der Sinn des letzteren Satzes, der von Schopenhauer[4]) auf die Unveränderlichkeit des Charakters gedeutet und daher hoch gepriesen worden ist, erläutert sich durch den Zusammenhang, in welchem derselbe vorkommt. Seneca führt nämlich einmal aus, nur der Weise könne wirklich tugendhafte Handlungen vollziehen, nur er z. B. sich wahrhaft dankbar erweisen, der Nichtweise könne den besten Willen haben und doch, da ihm das richtige Wissen fehle, nichts Vollkommenes zustande bringen. Das Wollen freilich lasse sich nicht erlernen, wohl aber (so muß man ergänzen) die Fähigkeit, diesem Wollen die rechte Richtung zu ertheilen.[5]) Zwar gesteht Seneca zu, daß es einzelne auserlesene Geister geben möge, die von Natur, ohne vorausgegangene Unterweisung, das Richtige träfen,[6]) aber dies gelte eben nur von wenigen, und sich in dieser Beziehung auf die Güte der Natur verlassen, heiße die Tugend dem Zufall aussetzen und dem Menschen jedes eigne Verdienst an derselben rauben, während sich sie gerade das charakteristisch ist, daß sie jedem, freilich nur mit Anstrengung, erreichbar ist.[7]) Die Menschen des goldnen Zeitalters sündigten allerdings auch ohne den Beistand der Philosophie nicht, weil sie den Göttern näher standen, aber sie waren darum nicht tugendhaft, sondern nur Scheinbilder der Tugend, die darum nicht sündigten, weil sie es nicht verstanden.[8]) Wir können freilich nicht richtig handeln, wenn wir nicht richtig wollen, denn vom Wollen geht das Handeln aus. Wir können aber nicht richtig wollen, wenn die Beschaffenheit unsres Geistes nicht die rechte ist, denn aus dieser entspringt der Wille. Der Gei wird diese rechte Beschaffenheit nicht haben können, wenn er sich nic Gesetze gemacht hat, die sein ganzes Leben regieren, wenn er nicht weiß was in jedem einzelnen Falle die Sache erfordert, wenn er nicht die wahre Bedeutung der Dinge erkannt hat.[9])

Diese wahre Wertschätzung der Dinge erlangt man aber nur durch Unterweisung, daher ist es richtig, daß die Tugend erlernt werden muß, wenn auch der Same zu ihr von Natur in einen jeden gelegt ist.[10])

[1]) ep. 34, 3: pars magna bonitatis est velle fieri bonum.
[2]) ep. 123, 6: discenda virtus est.
[3]) ep. 81, 13: velle non discitur.
[4]) Die Welt als Wille und Vorstellung I § 55 S. 347.
[5]) ep. 81, 13: Stultus quoque, utcumque scit et quemadmodum potest referat (sc. gratiam): scientia illi potius quam voluntas desit: velle non discitur. Sapiens inter se omnia comparabit etc.
[6]) ep. 95, 36 ff.
[7]) ep. 123, 16: Nemo est casu bonus, virtus discenda est. — ep. 90, 2. — ep. 76, 6. Ein jeder will von Natur das, was seiner Natur gemäß ist, was aber dies sei, muß er lernen.
[8]) ep. 90, 44—46.
[9]) ep. 95, 57. — ep. 94, 1 ff. — ep. 92, 3: ad hoc quomodo pervenitur? si veritas tota perspecta est. — ep. 94, 19: quid autem cuique debeatur officio, natura non docet, § 32: non enim tantum affectibus impedimur, quo minus probanda faciamus, sed imperitia inveniendi, quid quaeque res exigat.
[10]) ep. 90, 2. — ib. §§ 44 u. 46. — ep. 108, 8. — ep. 104, 25; 49, 11.

Als Weiser geboren wird eben niemand, aber jeder ist in der Lage, es zu werden.[1])

So erscheint also im Gegensatz zu seiner eignen oben erwähnten Äußerung nicht das Wollen als das letzte, worauf es ankommt, sondern die richtige Beurteilung dessen, was zu wollen und was nicht zu wollen ist.

Auf was nun hat diese theoretische Unterweisung sich vorzugsweise zu richten? Sie hat dem Menschen anzugeben, auf welche Weise er sich glücklich machen kann, sie muß ihn daher vor der Hingabe an solche Dinge warnen, die ein dauerndes Glück zu begründen nicht vermögen, weil sie vom Zufall, vom Äußern abhängen. Sie muß ihn die allgemeinen Gesetze der Natur kennen lehren, damit er alles dasjenige, was diesen gemäß geschieht, als unvermeidlich ruhig hinnimmt. Sie muß ihm aber sodann bestimmte Regeln für sein praktisches Verhalten an die Hand geben. Für dieses müssen allgemeine Grundsätze, eine das ganze Leben durchdringende und in sich harmonisch gestaltende Überzeugung existieren, was freilich nicht ausschließt, daß auch für den einzelnen Fall bestimmte Vorschriften gegeben werden können.[2]) Diese Grundsätze beziehen sich auf das Verhalten der Menschen gegen die Götter, auf das gegen leblose Dinge und auf das gegen andre Menschen. Wenn Seneca als viertes hinzufügt, man müsse auch wissen, was Tugend sei und wie sich die einzelnen Tugenden zu einander verhalten,[3]) so bedenkt er nicht, daß, wenn wir die Regeln unsres Verkehrs mit jenen drei Kreisen alles Existierenden einmal gefunden haben, damit die Tugenden und ihr gegenseitiges Verhältnis von selber gegeben sind.

---

[1]) de ira II 10, 6; 18, 1.
[2]) ep. 95, 44 ff.
[3]) ep. 95, 47 ff.

II. Kapitel.

Verhalten des Menschen zur Gottheit.

Wesen der Gottheit und Lenkung der Welt. — Güte der Götter. — Verehrung der Götter. — Theodicee.

Die Untersuchungen über die Natur der Gottheit bezeichnet Seneca zu wiederholten Malen als dasjenige, welches vorzugsweise den Gegenstand der Philosophie bilden müsse, und er stellt dieselben als viel erhabener hin als diejenigen, welche sich mit dem Menschen beschäftigen.[1] Selbst von der Tugend, die ihm sonst doch immer das höchste Ziel alles Strebens und der Endzweck alles Philosophierens ist, sagt er einmal, daß sie erhaben[2] sei, nicht weil es an sich gut sei, vom Übel frei zu sein, sondern weil sie den Geist frei mache, ihn zur Erkenntnis himmlischer Dinge vorbereite und ihn befähige, in die Gemeinschaft der Götter aufgenommen zu werden. Auf die Frage, die, wie wir gesehen haben, ihm selber nahe genug liegt, was denn die Betrachtung dieser himmlischen Dinge dem Menschen nütze, erwidert er: Wenn nichts anderes, so werde ich doch gewiß das erfahren, daß alles übrige klein ist im Vergleich zur Gottheit.[3] Des näheren haben es derartige Untersuchungen mit einer ganzen Reihe von Fragen zu thun. Solches sind nach Seneca beispielsweise: Welches der Stoff des Universums sei, welches sein Urheber und Wächter, was Gott sei, ob er ganz nur auf sich gerichtet sei oder sich auch um uns bekümmere, ob er fortwährend handle oder nur einmal gehandelt habe, ob er ein Teil der Welt oder die Welt selbst sei.[4] Anderwärts[5] nennt er in ähnlicher Weise folgende Fragen: Wer der Bildner der Dinge sei, wer alles auf einen Haufen Vereinigte und zu einer trägen Masse Zusammengeballte geschieden und anderseits das Zerstreute gesammelt habe, auf welche Weise eine so große Mannigfaltigkeit in Ordnung gekommen sei.

Wie hat nun der Philosoph selber die von ihm aufgeworfenen Fragen beantwortet?

---

[1] Nat. qu. L. I Prol. §§ 1 ff.
[2] ib. § 7.
[3] ib. § 17.
[4] ib. § 8.
[5] ep. 65, 19.

Was die Natur der Gottheit betrifft, so steht das für ihn unfraglich fest, daß dieselbe weder als außerweltlicher Geist, noch auch als unbeseelte Natur zu denken sei, daß sowohl die Lehre Platos als diejenige Stratos (und im Grunde auch Epikurs) zurückgewiesen werden müsse.[1]) Gott und Welt stehen ihm durchaus in demselben Verhältnis wie Geist und Körper, die eins ohne das andre nicht gedacht werden können. Diese geistige Gottheit hat an keiner einzelnen bestimmten Stelle ihren Sitz, sondern sie ist durch die ganze Welt ergossen[2]) und doch überall ganz ungeteilt, einfach,[4]) und ein denkendes mit Persönlichkeit ausgestattetes Wesen.

Insofern Gott und Welt zusammenfallen, ist es gleichgültig, ob man von Gott oder Natur redet, beides sind nur verschiedene Namen für dieselbe Sache.[5]) Auch Jupiter — natürlich, sobald man sich unter diesem Namen keine außerweltliche Persönlichkeit vorstellt — oder Vernunft (ratio) oder Weltseele kann man die Gottheit nennen.[6])

Wie kommt nun Seneca darauf, die Gottheit als Geist aufzufassen? Was ihn dazu nötigt, ist die Einsicht, daß die Welt, als ein zweckmäßiges Ganze, das sie unleugbar ist, nur als das Erzeugnis eines denkenden Weltbildners oder Weltordners zu begreifen sei. Er spottet über die Epikureer, welche sich selber einen Geist, und zwar einen vorausseheuden und Eignes wie Fremdes bestimmenden Geist zuschreiben, aber meinen, daß dieses Universum, von dem sie doch nur ein winziger Teil sind, der Vernunft unteilhaftig hin und her geschleudert werde, aus Zufall und ohne daß die Natur wisse, was sie thue.[7]) Die Gottheit erscheint sonach bei Seneca als ein mit Bewußtsein ausgestattetes, denkendes Wesen, welches dessenungeachtet keine von der Welt gesonderte Persönlichkeit besitzt.

Wenngleich die Einheit des Weltganzen, die aus der übereinstimmenden Zweckmäßigkeit desselben sich ergebende Nötigung auf eine oberste Ursache zurückzugehen, die analoge Einfachheit der Materie, für Seneca ebensoviel Gründe sind, die Einheit der Gottheit zu betonen, und er selbst einmal den Versuch unternimmt, die mannigfaltigen Götter des Volksglaubens nur als verschiedene Namen für eine und dieselbe Gottheit zu fassen,[3]) vermag er dennoch nicht von dem Polytheismus

---

[1]) de v. b. 8, 4. — Nat. qu. l. I Prol. § 15 (vgl. fr. 32).

[2]) ib. § 13: quid est deus? mens universi. quid est deus? quod vides totum et non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. — ep. 65, 24.

[3]) de v. b. VIII, 4: nam mundus quoque cuncta complectens rectorque universi deus in exteriora quidem tendit, sed tamen in totum undique in se redit. Hier und Nat. qu. II, 45, 3 ist Gott = Welt, anderswo (ep. 65, 24) = Geist der Welt.

[4]) ep. 65, 12. Die causa prima et generalis muß simplex sein, nam et materia simplex est.

[5]) de ben. IV cap. 7 u. 8. — Nat. qu. II 45, 3.

[6]) ib.

[7]) Nat. qu. Prolog § 15.

[8]) de ben. IV cap. 7 u. 8.

seines Volkes sich vollkommen loszureißen. Dies tritt teils äußerlich darin hervor, daß er, dem Sprachgebrauch seiner Zeit sich fügend, ebenso häufig von Göttern wie von Gott redet, teils ist auch sein Denken außer stande, die Existenz mehrerer Götter schlankweg zu leugnen. Worin dieser Polytheismus bei ihm wie bei so vielen tieferen Geistern des Altertums im letzten Grunde keine Erklärung findet, das verrät er uns selber einmal, wenn er erwähnt, wie beim Betreten eines düsteren Hains voll alter erhabener Bäume, eines schattigen, in geheimnisvollem Dunkel ruhenden Waldes, beim Anblick einer gewaltigen, nicht durch Menschenhand, sondern durch die Arbeit der Natur entstandenen Höhle oder reißender, gewaltsam aus verborgenen Tiefen hervorbrechender Flüsse wir uns von dem Gefühl der Ehrfurcht ergriffen fühlen. Eben dieser Eindruck der Ehrfurcht, welchen erhabene, menschliches Größen- und Kräftemaß überragende Gegenstände in uns hervorrufen, veranlaßt uns, denselben Göttlichkeit beizulegen, während der Anblick dieser voneinander scharf gesonderten, in ihren Wirkungen sich häufig sogar direkt entgegengesetzten Naturerscheinungen und Naturkräfte die reflexionslose Anschauung über die Annahme einer Mehrheit derartiger Wesen nicht hinauskommen läßt. Ein andrer Grund, gewissen natürlichen Erscheinungen göttlichen Charakter zuzusprechen, ist der Nutzen und Schaden, den dieselben uns bereiten, ohne daß uns ein unmittelbarer Einfluß auf die Art ihres Wirkens frei steht, so daß wir der Gnade derselben willenlos anheimgegeben zu sein scheinen. Aus diesen Gründen bezeichnet Seneca Sonne und Mond [2]) als Götter. Als Wohlthaten, welche beispielsweise die Sonne den Menschen erweist, hebt er hervor, wie dieselbe unsre Zeit in Arbeits- und Ruhezeit sondere, die sonst ewige Finsternis erhelle, die Teile des Jahres verschieden gestalte, unsern Körpern Nahrung, den Saaten Wachstum verleihe.[3]) Und dieses Wesen, welches sich in so vielfacher Hinsicht uns wohlthätig erweist, entblöden sich gewisse Leute, wie Seneca, gerade so wie einst die Athener gegen Anaxagoras, mit Entrüstung bemerkt, nicht, einen Stein oder eine zufällige Zusammenballung von Feuermassen zu nennen, und diese verkannte Gottheit fahre dennoch fort, den Undankbaren ihre Wohlthaten auszuteilen.[4]) Indes trägt dieser Polytheismus Senecas einen mehr griechischen als römischen Charakter, indem er wohl übereinstimmend mit der poetischen Auffassung der Hellenen in gewissen Naturkräften etwas Göttliches sieht, aber die abgeschmackte Personifikationssucht seines eignen Volkes, welches selbst Gemütsstimmungen und körperliche Eigenschaften als Götter verehrte, verspottet.[5])

---

[1]) ep. 41, 8.
[2]) de v. b. VII cap. 20 u. 21.
[3]) de v. b. VII cap. 31, 8.
[4]) ib.
[5]) de superst. 33: Quid ergo tandem? veriora tibi videntur T. Tatii aut Romuli aut Tulli Hostilii somnia? Cloacinam Tatius dedicavit deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pavorem atque Pallorem teterrimos hominum adfectus, quorum alter mentis territae motus est alter corporis ne morbus quidem sed color: haec omnia potius credes et caelo recipies?

Auch über die allzumenschliche Auffassung von den Göttern, nach welchen denselben Ehebündnisse untereinander,[1]) Kindererzeugung und alle möglichen Laster[2]) beigelegt werden, hält er mit seinem Spott nicht zurück. Selbst den gerade den Römern so teuren und sogar von den Stoikern im allgemeinen geteilten Glauben an einen jedem Menschen beigegebenen Schutzgeist scheint er nicht als berechtigt anzuerkennen, wenn er zweifelnd bemerkt, es frage sich, ob die Götter soviel Muße hätten, sich um die Angelegenheiten der einzelnen zu bekümmern,[3]) obgleich er anderseits, um von der Sitte seines Volkes nicht eigenmächtig abzuweichen, auch dieser niederen Götterschar die äußerliche Verehrung nicht versagen will.[4]) Welche Wesen man aber auch immer als Götter ansehen will, alle diese sind jedenfalls als in strenger Abhängigkeit von dem obersten Gott, welcher sie zu seinen Dienern und Teilnehmern an seiner Arbeit bestellt hat, befindlich, zu denken.[5]) Die Untergötter nehmen also bei Seneca eine ganz ähnliche Stellung ein, wie bei Plato, eine Stellung, welche etwa derjenigen der Engel in der persisch-jüdisch-christlichen Anschauung entspricht.

Ruht nun die Lenkung der Welt ausschließlich in der Hand des höchsten Gottes, so fragt es sich, ob diese Lenkung als eine unbedingt allmächtige oder als eine durch die Natur des Stoffes, mit dem sie es zu thun hat, bedingte aufzufassen ist, mit andern Worten, ob die Materie der Gottheit als gesetz- und widerstandslose, jedes Eindrucks fähige Masse oder als selbständige Macht gegenübersteht.[6])

Nach einzelnen Äußerungen, welche Gott für einerlei mit der

---

[1]) ib. 39.

[2]) fr. 119. — de v. b. XXVI, 6: quibus nihil aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur si tales deos credidissent, vgl. § 8.

[3]) ep. 110, 1: Sepone in presentia, quae quibusdam placent, unicuique nostrum paedagogum dari deum non quidem ordinarium, sed hunc inferioris notae, ex eorum numero, quos Ovidius ait „de plebe deos", ita tamen hoc seponas volo, ut memineris maiores nostros qui crediderunt, Stoicos fuisse, singulis enim Genium et Junonem dederunt. Postea videbimus, an tantum dis vacet, ut privatorum negotia procurarent.

[4]) fr. 39 de superst: Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congessit, sic adorabimus, ut meminerimus cultum eius magis ad morem, quam ad rem pertinere.

[5]) Exhort. 16: Hic cum prima molis pulcherrimae iaceret et hoc ordiretur, quo neque maius quidquam novit natura nec melius, ut omnia sub ducibus suis irent, quamvis ipse per totum se corpus intenderat, tamen ministros regni sui deos genuit. — fr. 26 de immat. morte: non intelligis auctoritatem ac maiestatem istius rectoris orbis terrarum coelique et deorum omnium dei, a quo ista numina, quae singula adoramus et colimus suspensa sunt?

[6]) Nat. qu. I Prolog 16: Quantum aestimas ista cognoscere et rebus terminos ponere? quantum deus possit, materiam ipse sibi formet an data utatur, utrum utro sit prius, materiae supervenerit ratio an materia rationi, deus quicquid vult, efficiat an multis rebus illum tractanda destituant et a magno artifice prave multa formentur, non quia cessat ars, sed quia id, in quo exercetur, saepe inobsequens arti est.

Welt, also auch als die Materie in sich enthaltend erklären,[1]) ihn die erste und einzige Ursache von sich selber wie überhaupt von allem nennen,[2]) könnte man schließen, daß der Philosoph sich für die erstere Seite entschieden habe. Aber aus andern Stellen geht deutlich genug hervor, daß Seneca die Materie im platonischen Sinne als ein der Gottheit selbständig, wie der Leib der Seele, gegenüberstehendes Wesen auffaßt,[3]) derselben eine gewisse Widerstandsfähigkeit und Macht, die Pläne der Gottheit zu kreuzen oder wenigstens zu modifizieren, zuschreibt.[4]) Diesen Widerspruch darf man ihm freilich nicht zu hoch anrechnen, da ihm derselbe mit Plato, ja mit dem Christentum gemein ist.

Insofern es von der Natur der Materie hergeleitet wird, daß sich gewisse Dinge und Erscheinungen von andern nicht trennen lassen, mit ihnen unlöslich zusammenhängen,[5]) wird dieselbe gewissermaßen dem Fatum gleichgesetzt, welches ja als die Kette und den Zusammenhang aller Erscheinungen sich darstellt,[6]) und also auch diesem die Fähigkeit beigelegt, die Gottheit zu beschränken. Aber dem widerspricht Seneca selber, wenn er hervorhebt, daß das Fatum allerdings auch die Gottheit binde, aber als ein von ihr selbst gegebenes Gesetz, das sie freiwillig, nicht aus Zwang befolge.[7])

Daß aber die Gottheit an der einmal gestifteten Ordnung festhält und dieselbe nicht willkürlich ändert, das folgt schon daraus, weil sie ja im entgegengesetzten Falle bekennen würde, daß sie Verbesserungsfähiges, also Unvollkommenes geschaffen, was doch ihrer Würde nicht entspräche.[8]) Sie, welcher alle Ursachen und Folgen zugleich gegenwärtig sind, muß vor Anfang der Dinge erkennen, welches das Beste

---

[1]) de v. b. VIII, 4: mundus quoque cuncta complexus rectorque universi deus. — Nat. qu. I Prolog 13: quid est deus? quod vides totum et non vides totum. — ib. II 45, 3.

[2]) ep. 98, 9: (Sapiens scit), quemadmodum principalis causa omnia, quae usquam erant, cluserit et se ipsam finem sui fecerit. — Exhort. fr. 15: Nos aliunde pendemus itaque, ad aliquem respicimus, cui, quod est optimum in nobis debeamus: alius nos edidit, alius instruxit: deus ipse se fecit. — Dial. I 5, 8: Deus ipse omnium conditor et rector. — ep. 107, 9: deum, quo auctore cuncta proveniunt.

[3]) ep. 65, 2, 12.

[4]) de provid. 5, 9: non potest artifex mutare materiam. — de ira II cap. 18: non enim illorum (i. e. deorum), sed lege necessitatis patimur, quidquid incommodi accidit. — ep. 85, 27. — de provid. 6, 6. Gott sagt zu den Guten: Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi.

[5]) de provid. 5, 9: hoc passa est (i. e. materia), quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt.

[6]) Nat. qu. II cap. 36.

[7]) de provid. 5, 8: eadem necessitas et deos adligat, irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit, ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel iussit. — de ben. VII 28, 1: non externa cogunt deos, sed sua illis in aeternum voluntas est.

[8]) Nat. qu. I Prol. § 8: Man muß untersuchen, liceat illi hodieque decernere et ex lege fatorum aliquid derogare an maiestatis deminutio sit et confessio erroris mutanda fecisse. — ib. II cap. 36: Sapientis quoque viri *sententiam negatis posse* mutari, quanto magis dei? cum sapiens quid sit *optimum in praesenti sciat*, illius divinitati omne praesens sit.

ist, und an der für die Erzielung des Besten als notwendig erkannten Ordnung festhalten, weil dieselbe ihrer eignen Natur entspricht, vermöge deren sie nichts andres als das Beste zu wollen vermag.[1])

Die Epikureer freilich meinen, daß die Götter sich um die Lenkung der Welt nicht im geringsten bekümmerten, aber dies ist keineswegs richtig.[2]) Denn daß die Welt ohne Leitung der Götter nicht zu denken sei, lehrt ein Blick auf die Kunstmäßigkeit des Weltgebäudes,[3]) auf die wunderbare Mannigfaltigkeit der Naturgebilde, von denen keins dem andern völlig gleich ist;[4]) die Thatsache, daß die Tiere alle diejenigen Werkzeuge mit auf die Welt bringen, welche sie zum Leben notwendig brauchen.[5]) Ein wesentliches Merkmal der Gottheit ist eben, daß sie Vorsehung ist.[6]) Aber eben darum, weil diese Zweckmäßigkeit auf einem vorher bis ins einzelne entworfenen Plane beruht,[7]) ist der Gedanke widersinnig, daß nun die Gottheit noch außerdem zuweilen unmittelbar in den Weltlauf eingriffe. Es ist thöricht, gewisse Naturerscheinungen, wie beispielsweise Erdbeben und Überschwemmungen, auf die direkte Einwirkung der erzürnten Gottheit zurückzuführen, jene Erscheinungen haben ihre eignen, von den Göttern nur mittelbar herrührenden Gesetze, und ist es bei denselben keineswegs auf unser Verderben abgesehen,[8]) ebensowenig wie Jupiter selber aus Zorn gegen uns seine Blitze schleudert, wenn auch dieselben natürlich nicht gegen seinen Willen und durch seinen Ratschluß bestimmt vom Himmel herniederzucken.[9]) Ebenso leuchten auch Sonne und Mond nicht um unsertwillen, was freilich nicht ausschließt, daß wir ihnen Dank schuldig sind, denn, indem sie der Erhaltung des Universums dienen, nützen sie mittelbar auch uns.[10]) Seneca erklärt sich daher auch

---

[1]) Nat. qu. I Prol. § 8: necesse est enim ei eadem placere, cui nisi optima placere non possunt nec ob hoc minus liber et potens est, ipse enim est necessitas sua.

[2]) de ben. IV cap. 4, 1 u. 2; cap. 19, 1 u. 2.

[3]) de provid. I, 2—4.

[4]) ep. 113, 15 u. 16.

[5]) ep. 121, 24: nec est mirum cum eo nasci illa (i. e. animalia) sine quo frustra nascerentur.

[6]) Nat. qu. II cap. 45: Juppiter ist providentia, cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet.

[7]) vgl. Nat. qu. I cap. 17; II 5, 2; III cap. 15. — ib. 28, 7; 29, 2; V cap. 18.

[8]) Nat. qu. VI, 3, 1: Nihil horum (Erdbeben u. s. w.) deos facere neque ira numinum aut coelum conduci aut terram. suas ista causas habent nec ex imperio saeviunt, sed quibusdam vitiis ut corpora nostra. — de ira II 27, 2: Die Naturerscheinungen sind nicht unsertwegen da: suas ista leges habent, quibus divina exercentur — nihil ergo horum in nostram iniuriam fit.

[9]) Nat. qu. II cap. 46: Interim dico fulmina non mitti a Jove sed sic omnia esse disposita, ut etiam, quae ab illo non fiunt, tamen sine ratione non fiant, quae illius est. Nam etiamsi Juppiter illa non facit nunc, Juppiter fecit, ut fierent. Singulis non adest et tamen vim et causam et manum omnibus dedit.

[10]) de ben. VI 20, 1: „Isto, inquit, modo, nec lunae nec soli quicquam debes, non enim propter te moventur.“ „Sed cum in hoc moveantur, ut universa conservent, et pro me moventur, universorum enim pars sum.“ — ep. 73, 6: soli lunaeque plurimum debeo et non uni mihi oriuntur anno temperantque annum: deo privatim obligatus sum, quamvis nihil in meum honorem descriptum sit.

gegen diejenigen, welche meinen, daß die Götter uns warnende Träume senden oder die Eingeweide der Opfertiere während der Untersuchung derselben so gestalten, daß sie uns die Zukunft künden können, denn das hieße den Göttern zuviel Muße zutrauen, wenn man glauben wollte, daß dieselben sich mit so geringfügigen Dingen abgäben.[1]) Allerdings lassen einzelne Ereignisse auf andre, ihnen folgende im voraus schließen, aber dies geschieht darum, weil sie mit denselben in festem natürlichen Zusammenhange stehen; nur bei dem Gesetzmäßigen, nicht bei dem Zufälligen ist eine Weissagung möglich.[2]) So meinen z. B. die Haruspices, Jupiter bewölke deshalb den Himmel, um uns anzuzeigen, daß er donnern werde, aber das Richtige ist vielmehr, daß Bewölkung und Donner in einem gesetzmäßigen Zusammenhang stehen, der uns gestattet, von der einen Erscheinung auf die andre zu schließen.[3]) Auch würden jene Weissagungen, gesetzt es gäbe solche, für den Menschen gar keinen Nutzen haben, da er ja doch den einmal vorausbestimmten Zusammenhang,[4]) einen Zusammenhang, der ebensowohl das Große wie das Kleine, die Bewegungen der Gestirne wie das Leben der Menschen umfaßt,[5]) nicht zu durchbrechen vermag.[6])

Wenn aber selbst die Kenntnis der Zukunft dem Menschen, gesetzt, sie sei ihm gegeben, zu nichts helfen könnte, wie mag man glauben, durch Gebete und Opfer die Gottheit oder das unerbittliche Fatum zu einer Änderung des Unwandelbaren bestimmen zu können? Seneca führt gelegentlich dieser Frage zwei einander diametral entgegenstehende Meinungen an. Die einen sagen, das Fatum rausche wie ein reißender Waldstrom seinen Weg dahin, und lasse sich weder durch Bitten noch durch Mitleid oder Gunst umstimmen. Es sei Thorheit, zu meinen, dasselbe lasse sich durch Gebet oder das Haupt eines schneeweißen Lammes etwas abdingen. Diese Opfer und Sühnungen hätten gar keinen realen Erfolg, außer daß sie zur Beruhigung kranker Gemüter dienten.[7]) Die andern dagegen sind der Ansicht, daß allerdings derartige Sühnungen wirksam dazu beitragen könnten, Gefahren zu beseitigen, zu vermindern oder wenigstens ihr Nahen aufzuschieben.[8]) Se-

---

[1]) Nat. qu. II 32, 3: Nimis illum (i. e. deum) otiosum et pusillae rei ministrum facis, si aliis somnia, aliis exta disponit.

[2]) ib. § 4: Ista nihilominus divina ope geruntur nec pecudum viscera sub ipsa secure formantur: alia ratione fatorum series explicatur indicia futuri ubique praemittens, ex quibus quaedam nobis familiaria, quaedam ignota sunt. Quicquid ratione fit, alicuius rei futurae signum est: fortuita et sine ratione vaga divinationem non recipiunt. Cuius rei ordo est, etiam praedictio est.

[3]) ib. § 2.

[4]) ep. 88, 15: agit illa (i. e. astra) continuus ordo fatorum et inevitabilis cursus, per statas vices remeant et effectus rerum omnium aut movent aut notant.

[5]) ad Marc. XXI, 4: nemo nimis cito moritur, quia victurus diutius quam vixit non fuit. Fixus est cuique terminus, manebit semper, ubi positus est.

[6]) Nat. qu. II, 36. — ib. I, 1, 4.

[7]) Nat. qu. II cap. 35 u. 36.

[8]) *ib. cap. 37*, 1.

neca ſucht nun zwiſchen beiden eine vermittelnde Stellung einzunehmen. Er meint nämlich, die Unſterblichen haben einiges in der Schwebe gelaſſen, welches dann ſich zum Guten wende, wenn der, den es angeht, Gebete an ſie richte oder Gelübde auf ſich nehme. Es ſei falſch, wenn jemand behaupte, was geſchehen ſolle, werde geſchehen, ob man nun Gelübde auf ſich nehme oder nicht; es werde allerdings geſchehen, aber nur unter der Bedingung, daß Gelübde ſtattfinden.[1]) Er muß freilich ſofort zugeben, daß auch die Thatſache, ob Gelübde ſtattfinden oder nicht, von andern Urſachen bedingt und daher notwendig vorher beſtimmt iſt, wobei er indes mit der von ihm feſtgehaltenen Freiheit des Willens arg ins Gedränge kommt.[2]) Mit dieſer Auffaſſung von der Bedeutung der Gebete und Gelübde ſtimmt nicht ganz, wenn er einmal ſagt, daß wir durch dieſelben von den Göttern, deren Kenntnis kein Ding entgehe, nichts erbitten, ſondern ihnen nur etwas in Erinnerung bringen, denn einer Erinnerung bedürfen die Götter, die ja ſelber im voraus von der Thatſache des Gebetes und der Erhörung oder Nichterhörung desſelben unterrichtet ſind, ſicher nicht.[3]) An anderer Stelle führt er die Thatſache des Gebetes als Beweis dafür an, daß ſich die Götter um die Menſchen bekümmern, ihnen auf ihre Bitten Wohlthaten gewähren, ſelbſt durch ihr Dazwiſchentreten Gefahren von ihnen abwenden, was alles ſeiner eignen Ausſage nach nur in ſehr bedingtem, jedenfalls nicht in dem gewöhnlich verſtandenen Sinne richtig iſt.[4]) Noch weniger ſtimmt zu letzterem freilich, wenn er einmal zu verſtehen gibt, daß ſelbſt die Götter ſich ſogar durch Geſchenke gewinnen laſſen.[5])

Bei ſeiner Auffaſſung von der Wirkſamkeit der Gebete und Sühnungen konnte Seneca die damals bei den Römern gebräuchliche Gottesverehrung in gewiſſem Sinne gelten laſſen, denn auch dieſe konnte ja eine von den Göttern vorherbeſtimmte Bedingung für das Eintreten gewiſſer Folgen ſein. In der That finden ſich auch einzelne Äußerungen, mit denen er dieſe Verehrung in Schutz zu nehmen ſcheint. So führt er als Beleg für ſeine Behauptung, daß man jemandem recht gut etwas ſchenken könne, das dieſem eigentlich rechtmäßigerweiſe ſchon gehöre, die

[1]) ib. cap. 36, 2; 37, 4.

[2]) ib. cap. 38, 3: Ista nobis opponi solent, ut probetur nil voluntati nostrae relictum et omne ius fato traditum, cum de ista re agetur, dicam, quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio. Die hier verſprochene Löſung des Widerſpruchs hat er nirgends gegeben.

[3]) de ben. V, 25, 4: Deos, quorum notitiam nulla res effugit, rogamus et illos ista non exorant, sed admonent.

[4]) ib. IV, 4, 2: Hoc qui dicit, non exaudit precantium voces et undique sublatis in coelum manibus vota facientium privata ac publica, quod profecto non fieret nec in hunc furorem omnes mortales consensissent adloquendi surda numina et inefficaces deos, nisi nossemus illorum beneficia nunc oblata ultro, nunc orantibus data, magna, tempestiva, ingentes minas interventu suo solventia.

[5]) Nat. qu. IV, 7, 1: alteri, ut homines sapientissimos decet, negant posse fieri, ut cum grandine aliquis paciscatur et tempestates munusculis redimat, quamvis munera et deos vincant; vgl. dagegen IV, 25, 1: nisi forte existimas illos (i. e. deos) fructum operum suorum ex fumo extorum et turis odore percipere. — § 2: Omnia ista sine mercede, sine ullo ad ipsos perveniente commodo faciunt.

Thatſache an, daß man den Göttern, denen doch alles gehöre, doch Geſchenke mache,[1]) ohne dies als abſurd zu bezeichnen. Sodann weiſt er einmal die Behauptung, daß eine Tempelberaubung nicht möglich ſei, da die ganze Welt den Göttern gehöre und man ihnen daher ihr Eigentum, das ſich doch nicht aus der Welt ſchaffen ließe, niemals entfremden könne, zurück, indem er ausführt, allerdings ſei die ganze Welt ein würdiger Tempel der Götter, aber darum könnten ſie doch ganz gut beſondere, ihnen geweihte Orte beſitzen, deren Verletzung einen Frevel in ſich ſchlöſſe,[2]) was denn freilich z. B. zu der bekannten Äußerung Chriſti in vollkommenem Gegenſatz ſteht. Indes dieſe ſcheinbare Anerkennung des nationalen Kultus entſprang bei ihm nicht innerer Überzeugung, ſondern lediglich äußeren Zweckmäßigkeitsrückſichten,[3]) die ihn nicht verhinderten, ſich über Einzelheiten dieſes Kultus bei Gelegenheit herzlich luſtig zu machen.[4])

Selbſt die Opfer, in denen er, wie wir geſehen haben, zuweilen die vorherbeſtimmte Bedingung des Eintretens gewiſſer Erfolge zu erblicken geneigt iſt, verwirft er ein anderes Mal, denn was könnte an dem Blute unſchuldiger Weſen Gott für eine Freude haben, dem ein reiner Geiſt und gute Vorſätze die angenehmſte Darbringung ſeien.[5]) Nicht einmal als Zeichen der Dankbarkeit will er die Opfer gelten laſſen, denn dem Gott, der die Herzen kennt, genüge die dankbare Geſinnung, die ſich gar nicht äußerlich zu manifeſtieren brauche. Ebenſo ſind auch Tempel nun auf einmal für den unnütz, den ein jeder in ſeiner eignen Bruſt verehren ſoll.[6])

Sogar das Gebet betrachtet der Philoſoph zeitweilig als überflüſſig, wenigſtens für den nach Weisheit Strebenden, der es nicht nötig habe, die Götter zu bemühen, da es ganz in ſeiner Hand liege, ſich ſelbſt glücklich zu machen,[7]) und der nicht die Hände zum Himmel zu erheben brauche, da die Gottheit vielmehr in ſeiner eignen Bruſt wohne.[8]) Will man die Götter ſich günſtig ſtimmen, ſo genügt dazu vollkommen, daß man an ſie glaubt, ſich bemüht ihr Weſen zu erkennen,[9]) daß man gut und reines Herzens iſt.[10])

---

[1]) de ben. VII, 4,. 6: Omnia deorum sunt, tamen et dis donum posuimus et stipem iecimus.

[2]) de ben. VII, 7, 3: Omnia quidem deorum esse.

[3]) de superst. fr. 38: Quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam dis grata.

[4]) ib. fr. 36.

[5]) fr. 123. — de ben. I, 6, 3.

[6]) fr. 123: non templa illi congestis in altitudinem saxis construenda sunt, in suo cuique consecrandus est pectore.

[7]) ep. 60, 2: Quousque poscemus aliquid deos ita, quasi nondum ipsi alere nos possimus? — ep. 31, 5 et in totum iam permaxime acto viro turpe est etiam nunc deos fatigare. Quid votis opus est? Fac te ipse felicem. — ib. § 8: quod si occupas, incipis deorum socius esse, non supplex.

[8]) ep. 41, 4: Non sunt ad coelum elevandae manus, nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat; prope est, in te deus, tecum est, intus est.

[9]) ep. 95, 48: numquam satis profectum erit etc.

[10]) de ben. I, 6, 3.

Doch kann man um das letztere auch die Götter bitten.[1]) Denn daß die Götter von Natur die Urbilder alles Guten sind und in keiner Weise, in keiner Beziehung böse sein können, das ist ein Glaubenssatz — denn Beweise werden dafür eigentlich nicht gegeben —, den Seneca mit Plato durchaus gemein hat.[2]) Die namentlich im Mittelalter so häufig aufgeworfene Frage, ob das Gute eine außerhalb Gott stehende Macht sei, deren Autorität selbst er anerkennen müsse, oder ob das Gute nur darum für gut gehalten werde, weil es Gott thue, wird von Seneca im voraus dahin entschieden, daß eben die Güte mit der Natur Gottes unauflöslich verknüpft sei, welche Natur sich Gott freilich selber gegeben habe.[3])

Worin äußert sich nun die Güte der Götter, was ist jenes Beste, das der höchste Gott sich vorgesetzt hat und seiner Natur nach vorsetzen mußte? Zuweilen scheint es, als sei unter diesem Ziel die Erhaltung des Weltganzen zu verstehen und als sei das Glück des einzelnen nur in soweit darunter mit zu begreifen, als derselbe einen Teil dieses Ganzen bildet.[4]) Allein es liegt einmal unausrottbar in der Natur des Menschen, daß er die Güte der Gottheit danach bemißt, ob sich dieselbe ihm nützlich oder schädlich beweist.

So leugnet denn auch Seneca — um mit der negativen Seite anzufangen — es entschieden, daß die Götter uns jemals schaden könnten, es sei daher die größte Thorheit, dieselben zu fürchten.[5]) Wie sollten auch diejenigen uns verletzen können, deren Natur jedes Verletztwerden ausschließt, denn beides gehört einmal untrennbar zusammen.[6])

In positiver Weise äußert sich die Güte der Götter darin, daß sie ihre Wohlthaten solchen spenden, die wie die Menschen ihnen dieselben zu vergelten nicht im stande sind, denn daraus folgt schon, daß der einzige Grund, diese auszuteilen, nur ihre angeborne Güte sein kann.[7])

---

[1]) ep. 10, 4 ff. — Nat. qu. III praef. § 14: Quid est praecipuum? — puras ad coelum manus extollere, nullum bonum petere, quod, ut ad te transeat, aliquis dare debet, aliquis amittere, optare, quod sine adversario optatur, bonam mentem.

[2]) vgl. de v. b. 26, 6: Hier eifert er gegen die Fabeln von Zeus, welche die Dichter aufgebracht, und bemerkt: quibus non aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent. — de br. v. 16, 5. — de ben. IV, 3, 2. — ib. 25, 1 ff.

[3]) fr. 128: Ergo deum non laudabimus, cui naturalis est virtus? nec illam didicit ex ullo, immo laudabimus, quamvis enim naturalis illi sit, sibi illam dedit, quoniam deus ipse natura est. — ep. 95, 36: di immortales nullam didicere virtutem omni editi et pars naturae eorum est bonos esse. — Nat. qu. Prol. § 3: Necesse est enim ei eadem placere cui nisi optima placere non possunt nec ob hoc minus liber et potens est, ipse enim est necessitas sua.

[4]) ep. 74, 20: Nihil indignetur sibi accidere sciatque illa ipsa, quibus videtur laedi, ad conservationem universi pertinere et ex eis esse, quae cursum mundi officiumque consumant. — de ben. VI, 23, 3 ff.: itaque non possunt videri sua tantum causa decurrere et explicare opus suum, quia pars operis sumus et nos. — ib. VI, 20, 1. — de ira II, 27, 2.

[5]) ep. 75, 17. — de ira II, 27, 1. — de ben. IV, 19, 1. — ib. VII, 17. — ib. VI, 21, 2.

[6]) ep. 95, 4.

[7]) de ben. IV, 25, 1 ff. — ib. IV, 3, 2—9.

Dieſer Wohlthaten aber ſind unzählige, was nur immer zu unſerer Notdurft, zu unſerer Luſt und Ergötzlichkeit dient, verdanken wir den Göttern.[1]) Ihr Werk iſt es, wenn wir leben,[2]) ſie ſtellten uns am höchſten unter allen lebenden Weſen, indem ſie uns den nächſten Platz nach ſich anwieſen,[3]) ihnen verdanken wir die Vernunft und die Geſelligkeit, zwei Dinge, die am meiſten zu unſerm Schutze beitragen,[4]) ihnen die Fähigkeit zur Philoſophie, die uns ermöglicht, ihnen gleich zu werden.[5]) Alles, was uns aus den Händen der Götter kommt, iſt gut, ſchlecht wird es nur durch unſre eigne Schuld, die wir das Dargebotene nicht recht zu gebrauchen verſtehen.[6]) Und dieſer Sorgfalt, die nicht nur auf das Menſchengeſchlecht im ganzen,[7]) ſondern, wie Seneca im Gegenſatz zu andern Ausführungen einmal ſagt, auch auf den einzelnen ſich erſtreckt,[8]) da auch ſein Wohl bei Entwerfung des Weltplans in Berechnung gezogen wurde,[9]) iſt kein einziger unteilhaftig. Niemand iſt, der nicht den Göttern zu danken hätte,[10]) niemandem geſchieht etwas zum Übel, ja nichts geſchieht ihm, was nicht zu ſeinem Heile wäre.[11])

Die Güte der Himmliſchen geht ſo weit, daß ſie ſelbſt Undankbaren, zu denen hier auch diejenigen gezählt werden, denen es eine Laſt iſt das Licht zu ſchauen,[12]) ihre Wohlthaten auszuteilen fortfahren,[13]) wie der Gott der Bibel laſſen ſie regnen und die Sonne ſcheinen über Gerechte und Ungerechte.[14])

Aber, kann man einwenden, eben dadurch, daß die Götter Böſe und Gute gleichmäßig begünſtigen, verletzen ſie das Prinzip der Gerechtigkeit. Allein dem iſt nicht ſo. Einmal ſind gewiſſe Wohlthaten, wie z. B. das Sonnenlicht, ſo allgemeiner Natur, daß, wenn der Gute ſich ihrer

[1]) de ben. IV cap. 5 u. 6 (usque in delicias amamur heißt nicht, wie Kreyher meint: wir ſind Lieblinge der Götter, ſondern: wir werden von ihnen ſo geliebt, daß ſie ſelbſt für unſer Vergnügen ſorgen. Anderswo (ep. 119, 15) heißt es freilich: id actum est ab illo mundi conditore, ut salvi essemus, non ut delicati.

[2]) ep. 90, 1: deorum immortalium donum est, quod vivimus.

[3]) de ben. II, 29, 6: carissimos nos habuerunt di immortales habentque — ab ipsis proxime collocaverunt.

[4]) de ben. IV cap. 4.

[5]) ep. 73, 15.

[6]) Nat. qu. V cap. 18.

[7]) de v. b. IV, 20, 5: patriam meam mundum sciam et praesides deos. — ep. 110, 10.

[8]) ep. 95, 50: qui humani generis tutelam gerunt interdum curiosi singulorum. Dagegen de provid. 3, 1: dico ista, quae tu vocas aspera, quae adversa et abominanda, primum pro ipsis esse, quibus accidunt, deinde pro universis, quorum maior dis cura quam singulorum est.

[9]) de ben. VI, 23, 4 ff.

[10]) de ben. IV, 4, 3: Quis est autem tam miser, tam neglectus, quis tam duro fato et in poenam genitus, ut non tantam deorum munificentiam senserit? Ipsos illos conplorantes sortem suam et querulos circumspice: invenies non ex toto beneficiorum coelestium expertes, neminem esse, ad quem non aliquid ex illo benignissimo fonte manaverit.

[11]) de ira II, 27, 2: nihil ergo horum in nostram iniuriam fit, immo contra nihil non ad salutem.

[12]) de ben. I, 1, 11.

[13]) ib. VII, 31, 2. — ib. § 4. — ib. I, 19.

[14]) ib. § 11.

erfreuen soll, sie auch dem Schlechten zu teil werden müssen.[1]) Sodann haben gewisse, scheinbar unerklärliche Begünstigungen der Schlechten in Wahrheit oft ihre sehr guten Gründe, indem dadurch entweder die Verdienste tugendhafter Vorfahren belohnt werden oder im voraus für ihre tugendhaften Nachkommen gesorgt wird.[2]) Das, was wir kurzsichtigen Menschen für ungerecht halten, das ist vom Standpunkt der Götter aus, denen die ganze Folge der Ereignisse klar und offen liegt, häufig vollkommen gerechtfertigt.[3]) Sodann brauchen die Schlechten deshalb, weil sie äußerlich begünstigt werden, wie schon Plato hervorgehoben,[4]) keineswegs glücklich zu sein,[5]) wer schlecht ist, hat eben damit die Götter zu Feinden, auch wenn dieselben ihn äußerlich zu fördern scheinen.[6]) Keine Schuld und kein Verbrechen entgeht der Bestrafung durch die Götter,[7]) selbst solche nicht, die nach menschlichen Gesetzen einer Ahndung nicht unterliegen.[8])

Wie steht es aber nun umgekehrt mit dem Glück der Guten? Wenn Gott das Beste bezweckt, so kann dieses Beste doch nur das Wohl der Guten sein. Sehen wir nun wirklich die Guten immer glücklich, oder gewahren wir nicht im Gegenteil, daß dieselben mit unzähligen Leiden zu ringen haben? Das letztere leugnet Seneca keineswegs, aber er leugnet, daß diese Leiden die Guten unglücklich machen, denn es sei gegen die Gesetze der Natur, daß Gute, wie die Götter es sind, den Guten schaden.[9]) Die Leiden sind für den Guten keine Übel, denn nur sie setzen ihn in den Stand, seine Tugend zu zeigen, welche allein ihn glücklich macht.[10]) So war Regulus trotz aller Qualen nicht unglücklich, weil dieselben ihm ewigen Ruhm verschafft haben,[11]) er ist glücklicher zu preisen, als der scheinbar vom Glück so begünstigte Wollüstling Mäcenas. Für einen Vater gibt es keinen schöneren Anblick, als wenn er die Standhaftigkeit seines Sohnes bewundert, dasselbe gilt von den Göttern, denen die Standhaftigkeit eines Cato der liebste Anblick ist.[12]) Gerade indem die Guten leiden, haben sie Gelegenheit ihre Kraft gegen das Unglück zu stählen, gegen dasselbe ihre Seele abzuhärten, denn ganz entrinnen thut ihm doch niemand, und je weichlicher jemand ist, desto schwerer trifft es ihn.[13]) Wenn die Götter den Menschen das Äußere, dessen die Tugendhaften zum Glücke nicht bedürfen, wie Reichtum, Verwandte, selbst das Leben, entziehen,[14]) so entreißen sie ihnen damit häufig nur etwas, was

---

[1]) ad Marc. 16, 8.
[2]) de ben. IV, 32, 1.
[3]) de ben. IV, 32, 1.
[4]) Rep. passim.
[5]) de provid. 6, 4. — ep. 9, 22. — ep. 118, 6.
[6]) ep. 110, 2.
[7]) de ben. V, 15, 2.
[8]) ib. III, 6, 2.
[9]) de provid. 1, 5.
[10]) ib. 4, 6.
[11]) ib. 3, 9.
[12]) ib. 2, 5—10.
[13]) ib. 4, 7.
[14]) de v. b. 15, 4.

sie, wenn sie weise sind, von selber wegwerfen würden.[1]) Denn kein wirkliches Übel läßt Gott dem Weisen zustoßen, da er alle Schlechtigkeit, alle Schuld, welche einzig und allein unglücklich macht, von ihm fern hält.[2])

Freilich werden wir späterhin sehen, für wie viele diese Glückseligkeit des Guten denn eigentlich erreichbar ist und ob dieses „des Glückes nicht bedürfen“[3]) ein wirkliches Glück zu nennen ist. Daß die Leiden, welchen die Guten ausgesetzt sind, in gewissem Sinne als Übel bezeichnet werden müssen, scheint auch Seneca nicht ganz leugnen zu können, wenn er es versucht, die Schuld an diesen Leiden von den Göttern ab und auf die Unvollkommenheit des Stoffes überzuwälzen, gegen welche auch sie nichts vermöchten.[4]) Wenn aber auch Gott die Guten jenen Leiden nicht entziehen konnte, so konnte er doch ihre Seelen gegen dieselben waffnen und ihnen dadurch einen Vorzug zu teil werden lassen, der sie selbst über die Götter erhebt, die leidenlos einer solchen Standhaftigkeit nicht bedürfen, aber eben darum, gemäß der paradoxen Ansicht des Stoikers, auch weniger glücklich sind.[5])

Was soll aber den Guten die Kraft zum Ertragen der Leiden geben? Haben sie das Bewußtsein, daß dieselben zu ihrem Besten dienen, daß durch diese und nur durch diese ein sie in egoistischer oder altruistischer Beziehung interessierender Zweck erreicht wird? Eine solche teleologische Begründung des Leids findet sich bei Seneca in eigentlichem Sinne nicht. Zuweilen weist er darauf hin, daß die Leiden, die den einzelnen treffen, für den Bestand des Ganzen notwendig seien,[6]) aber selbst gesetzt, diese Behauptung sei in jedem Falle begründet, so würde das Bewußtsein hiervon doch nur für denjenigen einen Trost in sich schließen, dem an dem Bestand des Ganzen überhaupt etwas gelegen ist, wofür ein Motiv aber nicht an die Hand gegeben wird.

Als den ausschlaggebenden Grund, der uns veranlassen muß, uns dem Verhängten geduldig zu unterwerfen, bezeichnet nun Seneca nicht sowohl die Zweckmäßigkeit als vielmehr die Unvermeidlichkeit desselben. Diese aber bleibt jedenfalls bestehen, wie man sich die Lenkung der Welt auch denken mag, ob dieselbe nun auf die zwecksetzende Vorsehung eines Gottes, auf die unerbittliche Folgerichtigkeit des Fatums, oder gar auf die willkürliche Laune des Zufalls zurückgeht.[7])

Rührt das, was uns bestimmt ist, von einer zweckmäßig waltenden Gottheit her, so müssen wir es gern auf uns nehmen, ist es durch die Laune des Glückes uns verhängt, so müssen wir es, mögen wir es immer-

---

[1]) ib. 6, 2; 6, 1.
[2]) de v. b. 15, 4.
[3]) ib. 15, 3. — de provid. 6, 5.
[4]) ib. 5, 9. — de ira II, 28, 4.
[5]) de provid. 6, 6.
[6]) ep. 107, 9. — ep. 74, 20. — de provid. 8, 1. Er begründet diese Behauptung dadurch, daß er darlegt, wie gerade durch die Leiden dem Guten dargethan werde, daß nur die Tugend ein Gut sei und, wer in deren Besitz sich befände, niemals unglücklich sein könne.
[7]) ad Helv. 8, 3. — ep. 16, 5.

hin für ungerecht halten, dennoch willig tragen, da ein Widerſtreben dagegen, ſelbſt die Entrüſtung darüber uns nichts nützen, uns nur unglücklich machen würde.[1]) Wer ſich dem Schickſal gutwillig fügt, der wird von ihm ſanft geleitet, den Widerſetzlichen ſchleift es ſich nach, das iſt der ganze Unterſchied, wie ſchon Cleanthes geſagt hat.[2]) Je freiwilliger wir eine Sache auf uns nehmen, deſto leichter fällt ſie uns, daher wird der wahrhaft Weiſe das ihm Verhängte als etwas betrachten, dem er ſelber, wenn er ſein eignes Wohl bedacht hätte, ſich freiwillig unterzogen haben würde,[3]) eine Auffaſſung, die freilich nur dann einen rechten Sinn hat, wenn alles, was geſchieht, auf eine weiſe und zweckſetzende Urſache zurückgeht. Wer das, dem er doch nicht entgehen kann, freiwillig auf ſich nimmt, gewährt den Anſchein, als ob er nicht diene, ſondern ſein Geſchick ſelbſtherrlich beſtimme, und in dieſem Sinne kann Seneca mit Epikur ſagen, daß die rechte Hingabe an die Philoſophie, d. h. an die Überzeugung, daß man ſich in das Verhängte willig ſchicken müſſe, den höchſten Grad der Freiheit darſtelle.[4])

Es klingt dieſer Ausſpruch ſehr nahe an einen bekannten ähnlichen Auguſtins an,[5]) nur freilich, daß dem heidniſchen Philoſophen der Glaube an die Güte und Weisheit Gottes doch nicht ebenſo feſt ſteht als die Überzeugung, daß das Verhängte unausbleiblich ſei.[6]) Denn Seneca behauptet durchaus nicht, daß dieſes Verhängte immer wohlthätig ſei, er gibt zu, daß dasſelbe nur allzu häufig einen harten, ja ungerechten Charakter trage,[7]) er bezeichnet das Fatum wiederholt als ein Weſen, das durch keine Bitte, kein Mitleid, keine Gunſt ſich rühren laſſe,[8]) er fordert einmal geradezu zum Trotz gegen dasſelbe auf.[9])

Noch einen Troſt aber haben wir, wenn wir dem Geſchick uns willig unterwerfen: außer dem Hinblick auf ſeine Unvermeidlichkeit kann uns auch der Gedanke an die Allgemeinheit desſelben zur Beruhigung dienen. Nicht ich allein bin ja ſeiner Herrſchaft unterthan, ebenſo ſind es alle andern, die ganze Welt, ja ſelbſt die Götter, obſchon dieſe letztern freiwillig.[10]) Inſofern gleichen die Beſtimmungen des Geſchicks den Feſtſetzungen eines Feldherrn, denen jeder Soldat ſich zu fügen, und zwar

---

[1]) ib. — ep. 110, 2. — ep. 98, 1. — ep. 87, 5. — Und doch heißt es: deo libenter pareamus, fortunae contumaciter (ep. 16, 6), vgl. den Chorgeſang aus dem Agamemnon: contemtor levium deorum.

[2]) ep. 107, 11. — de provid. 5, 7.

[3]) Nat. qu. III Praef. 12. — de provid. 5, 5. — ib. § 4. — ib. 5, 8. — ep. 96, 2. — ep. 54, 7. — de v. b. 15, 2.

[4]) ep. 8, 7. — de v. b. 15, 7. — ep. 37, 3.

[5]) servitus dei est summa libertas.

[6]) So ſagt auch Demetrius nur: sed adsentior eo quidem magis, quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decernere (de prov. 5, 6).

[7]) ad Polyb. 16, 4. — ad Marc. 10, 7. — ep. 48, 7.

[8]) Nat. qu. II, 35, 2. — ad Polyb. 4, 1. — de provid. 5, 8.

[9]) ſ. Anm. 1.

[10]) de provid. 5, 8. — ad Marc. 12, 4. — ad Polyb. 1, 3 u. 4; 11, 3 u. 4. — ep. 91, 15. — ep. 107, 6.

willig zu fügen hat,[1]) Gesetzen, die in einem geordneten Staate für jeden Bürger desselben gelten.[2])

Wie derjenige, welcher in den Verband eines Staates sich aufnehmen läßt, damit erklärt, den Gesetzen desselben gehorchen zu wollen, so gibt auch der, welcher durch seine Geburt in das Bürgerrecht des größten Staates, des Weltganzen eintritt, eine solche Erklärung ab,[3]) oder vielmehr richtiger gesagt, es thun dies für ihn seine Eltern, die ja wissen, welchen Bedingungen das menschliche Leben unterworfen ist, und dennoch die Erzeugung eines neuen Weltbürgers bewirken.[4]) Wer aber die Wohlthaten, deren er durch einen in seinem Namen geschlossenen Vertrag teilhaftig geworden ist, zu genießen fortfährt, muß auch den Bedingungen, an welche diese Wohlthaten geknüpft sind, sich beugen. Betrachtet aber jemand ein Leben unter solchen Bedingungen als keine Wohlthat mehr, so steht es ihm jederzeit frei, von jenem Vertrage zurückzutreten, d. h. das Leben aufzugeben.[5]) Eben diese Möglichkeit, dem Leben freiwillig entsagen zu können, ist die höchste Gnade, welche die Götter den Guten haben zu teil werden lassen.[6]) Freilich fällt dadurch auf die vollkommene Einrichtung eines Lebens und einer Welt, deren größter Vorzug darin bestehen soll, daß man sich jederzeit derselben entschlagen kann, ein etwas zweifelhaftes Licht. Auch steht jener uns gnädig gewährte Ausweg ja nicht nur dem Guten und Frommen, sondern jedem Menschen überhaupt frei, das Prinzip der Gerechtigkeit scheint daher schlecht gewahrt. Der Versuch, nachzuweisen, daß die Güte der Götter dem Tugendhaften unter allen Umständen das Glück gewährleiste, ist daher — und das Bewußtsein hiervon fehlt dem Philosophen selber nicht ganz — als ein mißlungener zu betrachten.

---

[1]) ep. 107, 9. — ep. 65, 18. — ep. 96, 5: Atqui vivere militare est. — ep. 120, 12. — de v. b. 15, 5.
[2]) ep. 91, 15. — ep. 107, 9.
[3]) ad Marc. 10, 5. — ib. 18, 1. — ep. 76, 33 ff.
[4]) ib. 18, 8.
[5]) ep. 91, 15: placet, pare, si non placet, quacumque vis, exi.
[6]) de provid. 6, 4.

III. Kapitel.

Verhalten des Menſchen zu den äußeren Dingen.

(Güter und Übel.)

Allgemeines. — Das Weſen des Menſchen. — Geiſt und Leib. — Göttliche Natur des Menſchen.

Nach dem Vorhergehenden ſcheint es beinahe, als ſei es dem Menſchen ſchwer, ja faſt unmöglich gemacht, zum Glück zu gelangen. Allein dem ſteht die von Seneca fortwährend feſtgehaltene Behauptung entgegen, daß es lediglich in des Menſchen eigne Hand gelegt ſei, glücklich zu werden,[1]) oder wenigſtens, wie er dies auch ausdrückt, einen Zuſtand zu erreichen, in dem er des Glückes nicht bedürftig iſt.[2]) Dieſes Ziel, welches ſo im eignen, egoiſtiſchen Intereſſe als das Erſtrebenswerte erſcheint, iſt aber auch dasjenige, welchem aus moraliſch-ethiſchen Gründen nachzutrachten iſt. Das höchſte Gut vereinigt eben die Eigenſchaften beider Ziele, des eudämoniſtiſchen und des ethiſchen, in ſich.

Wie iſt nun das von den Menſchen ins Auge zu faſſende Ziel näher zu beſtimmen? Wir gewinnen dieſe Beſtimmung, wenn wir uns nach der eigentümlichen Natur des Menſchen umſehen. Dieſe eigentümliche Natur kann nicht in dem beſtehen, was ihm mit den übrigen Geſchöpfen gemeinſam iſt, denn dies Gemeinſame iſt eben nichts ihm Eigentümliches, ſondern nur in dem, was ihn von denſelben unterſcheidet. Das Gemeinſame iſt das Sinnliche, das Materielle. Das allen ſinnlichen Weſen als ſolchen gemeinſame Ziel iſt die Luſt, dieſelbe wird alſo das Ziel des Menſchen nicht bilden dürfen.[3]) Das dem Menſchen Eigentümliche iſt hingegen die Vernunft.[4]) Das Ziel, welchem er nachzuſtreben hat, wird daher vor allen Dingen in Rückſicht auf dieſe unterſcheidende Seite ſeines Weſens zu beſtimmen ſein,[5]) durch welche Seite er mit den

---

[1]) vgl. ad Helv. 5, 1.
[2]) de provid. 6, 5: non egere felicitate felicitas nostra est. — ep. 98, 1.
[3]) ep. 76, 8. — ib. § 26. — ep. 124, 2. — ep. 124, 13 u. 14, §§ 2, 21 u. 22.
[4]) ep. 76, 9. — ib. § 11. — ep. 124, 23. — ep. 74, 14.
[5]) ep. 74, 15.

Göttern[1]) und der göttlichen Natur des Universums am nächsten zusa
menhängt.[2])

Es ist leicht zu bemerken, daß eine Begriffsbestimmung des höchst
Gutes, bei der man lediglich das dem Menschen Eigentümliche berü
sichtigt, zu einem Fehlschluß führen muß. Wenn dem Menschen etw
innewohnt, was ihn von den andern Geschöpfen unterscheidet, so fol
daraus freilich, daß jene Güter, welche für diese andern Wesen das Zi
des Strebens bilden, für ihn nicht die einzigen sein werden, denen
nachzutrachten hat, aber es folgt daraus noch keineswegs, daß diesel
für ihn überhaupt keine Güter sein werden. Da der Mensch eine Einh
des Sinnlichen und Geistigen darstellt, werden seine Ziele nicht au
schließlich auf sinnlichem Gebiete liegen können, aber anderseits eben
wenig ausschließlich auf geistigem. Oder man müßte denn, wie
Plato und nachher das Christentum gethan, nur das geistige We
des Menschen als sein wahres Wesen anerkennen und die sinnli
Seite desselben bloß als ein lästiges, so wenig als möglich zu beri
sichtigendes und sobald als möglich abzustreifendes Anhängsel betrachte

Diese Auffassung steht denn freilich in entschiedenem Gegensatz z
derjenigen Anschauung, wie sie nicht nur bei den Hellenen in ihrer Blü
zeit, sondern überhaupt bei jedem gesunden Volke unwillkürlich
herrschende ist, daß nämlich das vom Menschen anzustrebende Ideal
harmonische Übereinstimmung der beiden Seiten seines Wesens, der sin
lichen wie der geistigen darstelle, daß, wie dies Schiller ausdrückt, da
Höchste die schöne Seele in der schönen Form sei. Dem gegenüber ste
die platonisch-christliche Anschauung das Ideal in der möglichsten A
wendung und Loslösung vom Sinnlichen.

Von dem Stoicismus wäre bei seiner bekannten Mittelstellung, s
wie bei dem entscheidenden Gewicht, welches er, wie wir sehen werde
dem „Naturgemäßen" beilegt, eigentlich zu erwarten, daß auch sein Id
mehr die Harmonie als den Gegensatz jener beiden Seiten berücksichtig
werde. Aber, indem er unter „Natur" einseitig nur die Vernunft,
geistige Seite des Menschen begriff,[3]) mußte er dazu kommen, die andre Sei
die sinnliche, in ungerechtfertigter Weise zu unterschätzen. Dies hä
damit zusammen, daß er nicht sowohl das Weltganze als solches mit
Gottheit identifiziert, als vielmehr nur die innere Seite desselben,
Vernunft, welcher die Materie als das Nichtgöttliche gegenüberste
Diese Unterschätzung des Sinnlichen macht sich in besonders auffallende
weise bei Posidonius bemerkbar, welcher den Körper mit den verä
lichsten Ausdrücken belegt, ihn als unnützes und hinfälliges Fleisch b
zeichnet, welches nur zur Aufnahme der Nahrung bestimmt sei.[4])

Noch bei weitem übertroffen wird er aber in dieser Beziehung v
Seneca, der von jener sinnlichen Seite nicht verächtlich und wegwerfe
genug reden kann.[5]) Er ist sich dabei des Gegensatzes, in den er hie

[1]) ep. 76, 25. — ep. 124, 14 u. 21.
[2]) ib. § 14.
[3]) ep. 76, 9 ff. — ep. 71, 27. — ep. 124, 9.
[4]) ep. 92, 10.
[5]) ad Marc. 11, 1. — ep. 24, 16. — ep. 78, 10. — ep. 120, 17.

durch zu der im Altertum ausschließlich herrschenden Ansicht tritt, vollkommen bewußt. Er versichert ausdrücklich, er könne die Meinung derjenigen nicht teilen, welchen das Höchste die in einem schönen Körper wohnende Tugend sei, vielmehr stehe ihm die aus einem mißgestalteten und häßlichen Körper hervorleuchtende höher. Wenn die Natur gekonnt hätte, würde sie die Geister nackt, ohne körperliche Hülle geschaffen haben, da ihr dies nicht möglich war, habe sie noch mehr gethan, indem sie ihnen die Fähigkeit verlieh, diese ihre lästige und beschwerliche Hülle siegend zu durchbrechen.[1]) Er nennt den Leib immer wieder eine Fessel,[2]) eine Last,[3]) derselbe sei nicht ein Haus für den Geist, in dem dieser sich heimisch fühlen könne, sondern nur ein vorübergehender, mit vielen Unbequemlichkeiten verknüpfter Aufenthaltsort, gleichsam eine ungemütliche Herberge, in der man möglichst wenig verweilen möge.[4])

Je verächtlicher Seneca die sinnliche Seite des Menschen, seinen Leib, behandelt, um so höher steht ihm die spirituelle, der Geist, die Vernunft. Dieselbe ist um so erhabener und wertvoller, weil sie direkt von jener, die ganze Welt durchdringenden Vernunft abstammt, von der gleichsam ein Teil sich in den menschlichen Körper niedergelassen.[5])

Geist und Körper stehen also im denkbar schroffsten Gegensatze zu einander. Nur der erstere ist göttlichen Ursprungs, ja ein Teil der die Welt durchwaltenden Gottheit selber, und als solcher mit den Göttern verwandt,[6]) der letztere dagegen ist lediglich ein Teil der Materie, welche jener göttlichen Vernunft nur allzuhäufig als lästiger Hemmschuh im Wege steht. Da nun der Geist entschieden der bei weitem edlere Teil des Menschen ist,[7]) wäre es Thorheit, von ihm zu verlangen, daß er dem niedern Teile, dem Leibe, sich dienstbar erweise.[8]) Seine Aufgabe besteht vielmehr darin, sich von diesem möglichst frei zu machen.[9]) Denn je mehr sich der Geist vom Körper, diesem ihm aufgedrungenen Begleiter, emanzipiert, desto reiner tritt seine Göttlichkeit hervor, daher ist der tugendhafteste Geist der göttlichste.[10])

Freilich in gewissem Sinne kann der Geist sich der Knechtschaft des Leibes, solange er an diesen gefesselt ist, niemals ganz entziehen; die schwere Materialität desselben wird ihn, wie Seneca dem Plato folgend ausführt, immer daran hindern, die Wahrheit der Dinge, wie sie sind, anders als durch einen Nebel zu sehen.[11]) Nur nach völligem Abstreifen

---

[1]) ep. 66, 2.
[2]) ep. 65, 2. — ep. 92, 33. — ep. 24, 17. — ep. 65, 16. — ad Marc. 24, 5. — ad Helv. 11, 6.
[3]) ep. 65, 16.
[4]) ib. § 17. — ep. 120, 17.
[5]) ad Helv. 6, 7. — ib. 11, 7; 20, 2. — ep. 41, 5. — ep. 66, 12. — ep. 92, 1. — ep. 73, 16. — ep. 120, 14.
[6]) ep. 92, 1.
[7]) ib. § 10. — Nat. qu. prol. § 4.
[8]) ep. 65, 2. — ep. 92, 10.
[9]) ep. 65, 22. — ep. 78, 10. — ep. 14, 2. — ep. 15, 2. — ep. 92, 4.
[10]) ep. 31, 11. — ep. 120, 14. — ep. 41, 2 u. 5.
[11]) ad Marc. 24, 5. — ad Helv. 11, 6.

dieſer körperlichen Hülle wird der Geiſt zu vollkommener Klarheit hindurchzudringen vermögen.[1]).

Läßt ſich ſo die Trübung der Erkenntnisfähigkeit durch möglichſte Abwendung vom Körper zwar verringern, aber während dieſes Lebens doch nicht ganz aufheben, ſo braucht in andrer Beziehung ſich der Geiſt der Knechtſchaft des Körpers keineswegs zu fügen, nämlich ſobald ſein Wille beim Handeln oder Leiden ins Spiel kommt. Er hat dabei freilich nicht nur gegen den Leib anzukämpfen, ſondern auch gegen den unvernünftigen Teil ſeiner ſelbſt, den Seneca wie Poſidonius,[2]) hierin dem Plato folgend, aus zwei Teilen, dem Mut und der Begierde, beſtehen läßt.[3])

In die Knechtſchaft des Leibes und jenes unvernünftigen Teiles der Seele gerät nun die Vernunft, wenn ſie ſich dazu herbeiläßt, die Ziele jener ſinnlichen Beſtandteile zu den ihrigen zu machen, d. h. das Trachten nach Luſt und die Abwehr der Unluſt. Und dies gilt nicht nur von denjenigen Arten der Luſt und Unluſt, die körperlicher Natur ſind, ſondern von Luſt und Unluſt ſchlechthin. Dieſen ſinnlichen Zielen hat nun die Vernunft ihrerſeits darum nicht nachzuſtreben, weil dieſelben uns nicht eigentümlich, ſondern mit den Tieren u. ſ. w. gemein ſind, und ſodann, weil der Beſitz derſelben nicht in des Menſchen eigne Hand gegeben, vielmehr von der Laune des Glückes abhängig iſt,[4]) in deſſen Botmäßigkeit man alſo bei der Verfolgung derartiger Ziele ſicher geraten müßte. Die Natur aber hat es weislich ſo eingerichtet, daß die Erlangung des höchſten Gutes nur vom Willen des Menſchen ſelber abhängig iſt,[5]) daß er alſo bei der Verfolgung dieſes ſeines Zieles ſeine Freiheit vollkommen bewahrt.[6]) Das iſt es, was Senecas Ethik von derjenigen des Chriſtentums unterſcheidet, daß er zur Erreichung der Glückſeligkeit keine übernatürliche Gnade, keine tranſcendente Vermittelung für notwendig erklärt. Wohl hält auch er den Beiſtand der Gottheit für unumgänglich erforderlich,[7]) aber dieſe Gottheit iſt nichts außer uns Stehendes, ſondern ein und zwar der beſte Teil unſers eignen Weſens.[8]) Auch bei ihm ſteigt alſo die Gottheit zu den Menſchen hernieder, aber nicht in äußerlicher Weiſe[9]), wie beim Chriſtentum, ſondern innerlich verſtanden in die eigne Bruſt des Menſchen.[10])

---

[1]) ad Marc. 24, 5. — ib. 23, 1 u. 2.
[2]) Zeller: Geſch. der gr. Phil. III S. 579.
[3]) ep. 92, 1.
[4]) ep. 15, 10, 12; ep. 59, 18.
[5]) ep. 66, 28 ff. — § 3. — ep. 23, 2.
[6]) ad Helv. 5, 1. — ep. 20, 6. — ep. 80, 4: Quid tibi opus est, ut sis bonus? Velle. — ep. 31, 5: Fac te ipse felicem. — ep. 37, 3. — ep. 51, 2. — ep. 92, 1. — ep. 95, 57. — ep. 41, 6.
[7]) ep. 73, 16: nulla sine deo mens bona est. — ep. 41, 5: non potest res tanta sine adminiculo numinis stare: itaque maiore sui parte illic est, unde descendit etc.
[8]) ep. 41, 2: prope est a te deus, tecum est, intus est. — ep. 84, 2. — ep. 102, 29.
[9]) vgl. de clem. I, 8, 3: nam illos (i. e. deos) quoque coelum adligatos tenet nec — illis descendere datum est.
[10]) ep. 73, 16.

Dieſer göttliche Teil unſers Weſens iſt es nun, der uns durch die Stimme des Gewiſſens vorſchreibt, was wir zu thun und zu unterlaſſen haben.[1]) Weil in einem jeden Menſchen ein Göttliches wohnt, daher hat auch jeder die Fähigkeit mit auf die Welt bekommen, zur Tugend zu gelangen,[2]) welche Fähigkeit wir freilich weiter auszubilden haben, was aber ganz in unſrer eignen Hand liegt, ſo daß in dieſem Syſtem wohl von einer Vorherbeſtimmung zum Guten, aber nicht von einer ſolchen zum Böſen geſprochen werden kann.

Dieſes Göttliche, dieſer heilige Geiſt in uns iſt es ferner, was über alle unſre Gedanken und Handlungen als unbeſtechlicher Richter zu Gericht ſitzt. Dieſem Zeugen ſeiner Thaten kann niemand entrinnen, wohin er auch fliehen, welche einſamen Orte er auch aufſuchen möge.[3]) Daher iſt es für den Menſchen das beſte, immer ſo zu handeln, daß jedermann ihn ſehen kann, denn Einer ſieht ihn jedenfalls doch, der Gott in ſeiner Bruſt.[4])

Die Autorität dieſes Richters erkennen ſelbſt die Schlechten an, indem ſie ihre Schlechtigkeit, welche ihnen alſo durch jene innere Stimme offenbar geworden ſein muß, ſorgfältig vor den andern verheimlichen.[5]) Das böſe Gewiſſen, dem ſie nicht entfliehen können, iſt ihre empfindlichſte Strafe, nicht, wie Epikur meint, die Furcht vor dem Entdecktwerden, dieſe kommt erſt in zweiter Reihe,[6]) denn jener hat unrecht, wenn er meint, die Natur kenne kein Gerechtes, nur die Konvenienz.[7])

A. Verhalten zu den Gütern und zur Luſt.

Die Luſt im allgemeinen.

Wenn der Menſch in erſter Linie ein geiſtiges Weſen iſt, ſo darf das ihm eigentümliche Ziel kein ſinnliches ſein. Ein ſolches aber iſt vor allem die Luſt, welche ja hauptſächlich auf die Sinne wirkt,[8]) die auch für die Tiere ein Gut iſt, alſo uns nicht eigentümlich ſein kann.[9]) Wäre die Luſt überhaupt für uns ein Gut, ſo würden wir keine Ver-

---

[1]) ep. 41, 2: sacer intra nos spiritus sedet etc.
[2]) ep. 108, 8: omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum, omnes ad omnia ista nati sumus. — ep. 90, 46 ad hoc (i. e. virtutem) nascimur.
[3]) Exhort. fr. 14: quid tibi prodest non habere conscium habenti conscientiam?
[4]) ep. 83, 1. — ep. 102, 29. — ep. 84, 2. — ep. 43, 5. — de v. b. 20, 4.
[5]) ep. 97, 12. — de ira III, 26.
[6]) ep. 97, 12. — ep. 81, 22. — ep. 27, 2. — ep. 87, 22. — ep. 105, 7. — Phaedr. V. 169.
[7]) ep. 97, 15.
[8]) ep. 124, 2.
[9]) ep. 123, 16. — de ben. VII, 2, 2.

anlassung haben, irgend eine Lust zurückzuweisen,[1]) nun spricht sich aber schon die gewöhnliche Meinung mit Entschiedenheit gegen solche aus, die gewissen Lüsten, wie Schlemmerei und Wollust, im Übermaß huldigen.[2]) Ein jedes Übermaß von Lust bewirkt außerdem Übersättigung oder gar Schmerz und führt sofort die empfindlichsten Nachteile mit sich.[3]). Wer der Lust sich hingibt, macht sich dadurch vom Glücke abhängig und wird unfehlbar entnervt,[4]) man kann daher sagen, daß die Hingabe an die Lust der Anfang alles Übels ist,[5]) daß, wie der paradoxe Ausdruck lautet, nur derjenige wahre Lust genießt, der die Lust überhaupt verachtet.[6])

Wenn alle und jede Art von Lust zu verwerfen ist, so doch eine jegliche um so energischer, je sinnlicher sie ist.

Vor allem wird der Philosoph nicht müde gegen diejenige Art von Lust zu eifern, welche als die sinnlichste von allen betrachtet werden kann und die gerade zu seiner Zeit in ungeheurem Maße überhand genommen hatte. Dies ist aber diejenige, welche auf die Kitzelung des Gaumens ausgeht und die Seneca schon als Abfall von der Natur geißelt.[7]) Nächst ihr aber sind es Wollust und Luxus, die er als im höchsten Maße verwerflich bekämpft.[8])

Die sinnliche Lust.

Was Seneca gegen die Lust im allgemeinen einzuwenden hat, das bringt er auch im einzelnen gegen diejenigen Arten derselben vor, welche auf sinnlichen Genuß, auf Erwerb von Reichtum und auf überflüssige Ausschmückung des Lebens gerichtet sind, daß sie uns nämlich die Fähigkeit des wahren Glückes nehmen, daß ihr Übermaß uns Schmerz bereite, daß sie entweder von gar keinem Wert seien oder derselbe durch die damit verbundenen Nachteile überwogen werde,[9]) daß sie endlich der Natur entgegen seien. Denn die Natur hat es uns absichtlich leicht gemacht, das für uns Notwendige zu erlangen.[10]) Das Überflüssige, wie Gold und Silber, hat sie im Schoße der Erde verborgen, dem wir es mit Mühe entreißen.[11])

---

[1]) ep. 124, 2.
[2]) ib.
[3]) de v. b. 7, 4: voluptas tunc, cum maxime delectat, exstinguitur. — ep. 83, 27. — de ben. VII, 2, 2.
[4]) ep. 104, 34.
[5]) ep. 110, 10.
[6]) de v. b. 4, 2: cui vera voluptas erit voluptatum contemptio. — ep. 90, 19. — ib. § 38.
[7]) de Tranquill. animi 7, 1. — de br. v. 7, 1.
[8]) ep. 115, 8. — de ira I, 21, 1. — ib. II, 36, 6. — ad Helv. 13, 2. — ep. 115, 16. — de ben. VII, 9, 2. — ep. 95, 19. — ib. § 30. — ib. § 33. — Nat. qu. III, 17, 3; 18, 7. — ib. IV, 13, VII, 31—32, 2. — ep. 51, 3—13. — ep. 86, 5—13. — ep. 87, 1—11. — ep. 89, 19—23. — ep. 110, 12—20. — ep. 122, 5. — ad Helv. 10, 2—11. — de ben. I, 9, 3—10, 4.
[9]) ep. 42, 6. — ep. 118, 6: felicitas — non avida sed pusilla, ad Helviam 5, 6.
[10]) ep. 110, 10.
[11]) de ben. VII, 10, 2. — ep. 94, 56.

Der Luxus und die Kultur.

Indem aber der Philosoph nun den Wert eines Gutes nach der Leichtigkeit des Erwerbes desselben bemißt, kommt er dahin, die ganze Kulturentwickelung, welche ja nur dank den unendlichen Mühen der einzelnen zustande gekommen ist, als etwas Unnützes, ja Schädliches zu verwerfen.[1])

Die geringschätzige Art, mit der er jeden Fortschritt der Kultur beurteilt, kennzeichnet die eine Bemerkung, wie man überhaupt zweifeln könne, welches der wirkliche Weise sei, Dädalus, der die Säge erfunden, oder Diogenes, der, als er einen Knaben aus der hohlen Hand trinken sah, schleunigst seinen Becher wegwarf mit den Worten: Wie lange habe ich Thörichter eine überflüssige Last mit mir herumgeschleppt.[2]) Als die glücklichste Periode gilt auch ihm wie so vielen andern das Jugendzeitalter der Menschheit, das er wie nur immer Ovid oder irgend ein anderer Dichter in den lebhaftesten Farben als unschuldig und glückselig schildert, jene goldene Zeit, da es noch kein Privateigentum und folglich noch keinen Reichtum und keine Armut gab.[3])

Es ist erklärlich, wie das maßlose Überhandnehmen der Üppigkeit zu jener Zeit eine fast glühende Sehnsucht nach der Einfachheit des goldenen Zeitalters in der Seele eines Mannes hervorrufen konnte, der freilich diesen Luxus in einem Maße mitgemacht hatte, daß er beispielsweise 500 Tische von Zedernholz mit Elfenbeinfüßen besessen haben soll,[4]) der aber eben darum von demselben bis zum Ekel übersättigt war.

Allein was der praktisch Handelnde recht gut wußte, das vergißt, wie es scheint, der Philosoph, daß nämlich der Luxus nicht bloß der rohen Begier des Menschen dient, sondern auch das Leben ausschmückt und behaglich macht, ja demselben erst den eigentlichen Wert verleiht. Aber bei dem Philosophen Seneca findet die Unterscheidung zwischen berechtigtem und unberechtigtem Luxus keine Stätte, mit derselben Gelassenheit wie die maßlosen kulinarischen Genüsse werden auch die Erzeugnisse der Kunst als unnütz beiseite geworfen.[5]) Nur auf das absolut Notwendige soll der Mensch sich beschränken, allem, was darüber hinausgeht, wird jeder Wert abgesprochen, manchmal mit der wunderlichsten Motivierung. So fragt Seneca zum Beispiel einmal, was denn darauf ankomme, was der Magen zu sich nehme, da er ja doch gleich wieder vernichte, was er zu sich nehme[6]) als ob der Unterschied in der Art der Lust, welche der Genuß der einzelnen Nahrungsmittel uns bereitet, nicht ein ganz reeller

---

[1]) ep. 90, 18. — ep. 119, 3 ff.

[2]) ep. 90, 4. — de tranquill. animi 8, 4.

[3]) ep. 90 § 38. — ib. § 3. — ep. 88, 12. Hierin erinnert er an Rousseau, wie der Ausspruch, daß zu Anfang die Besten geherrscht, naturae est enim potioribus deteriora submittere (ep. 90, 4), an Darwin anklingt.

[4]) Dio Cassius: Nero, cap. 10, vgl. dazu de tranquill. animi 9, 6: quid habes cur ignoscas homini armaria citro atque ebore captanti etc. Kreyher freilich folgert aus dieser Stelle die Unrichtigkeit jener Nachricht, als ob ein solcher Widerspruch bei Seneca undenkbar wäre.

[5]) ep. 115, 8.

[6]) ep. 119, 12.

wäre. So soll es thöricht sein, mit Marmor überkleidete Wände zu bewundern, da wir doch wüßten, daß hinter dieser glänzenden Hülle nur gemeines Holz sich verberge, als ob für den Genuß, welchen der Anblick einer solchen Oberfläche unserm Auge darbietet, darauf etwas ankäme.[1]) Wenn er, dem Beispiel des Aristo folgend, diejenigen, welche an Gemälden und Statuen Gefallen finden, mit Kindern vergleicht, die sich am Anblick bunter Muscheln ergötzen,[2]) so verkennt er eben den Wert, welchen der künstlerische Schein für unser ohne ihn so armes Leben besitzt. Wie er jeden Luxus verwirft, so eifert Seneca naturgemäß gegen jede Lobpreisung des Reichtums, die er besonders den Dichtern zum schweren Vorwurfe macht,[3]) und stellt das sogenannte Glück der Reichen entschieden in Abrede.[4]) Denn wie der Reichtum gewöhnlich auf Kosten der eignen Ehrenhaftigkeit und unter schwerer Benachteiligung andrer erworben wird, wie das Überhandnehmen desselben die öffentliche Sittlichkeit schädigt und die Käuflichkeit an Stelle der Ehre setzt, so bereitet er dem Besitzer selber nur Angst und Sorgen, besonders da sich ja doch niemand an dem Erworbenen genügen läßt.[5]) Was sollen auch alle Schätze uns nützen, da das, was wir notwendig brauchen, uns von der Natur umsonst oder zu den niedrigsten Preisen dargeboten wird, da wir ja nur Brot und Wasser zum Leben nötig haben und im Besitz dieser Dinge an Glück mit jedem Gott wetteifern können.[6]) Ja, diese echt cynischen Grundsätze noch übertreibend, stimmt Seneca selbst dem Ausspruch des Attalus zu, daß der Weise nicht bloß die überflüssigen, sondern auch die notwendigen Dinge entbehren lernen müsse, da er nur so der Herrschaft des Schicksals, von dem schließlich doch die Gewährung sogar von Brot und Wasser abhänge, sich entziehen könne.[7])

Und dieser selbe Mann, der den Menschen auf das Allernotwendigste beschränken will, ja der auch dieses Notwendigste noch für überflüssig erklärt und dem Einwande, wie denn ein Sterblicher ohne diese Dinge existieren solle, kalt lächelnd mit Attalus erwidert: Der Hunger mache dem Hunger schon von selbst ein Ende,[8]) dieser selbe Mann befand sich im Besitze unendlicher Reichtümer, die er auf alle mögliche erlaubte und nicht erlaubte Art zu vermehren trachtete. Dieser ungeheure Widerspruch zwischen Theorie und Praxis mußte andern sowohl als ihm selber zum Bewußtsein kommen[9]) und ihn doch nötigen, von seinen cynischen Grundsätzen etwas abzulassen. So sehen wir denn Seneca in der Schrift über „das glückliche Leben" auf einmal ganz unbefangen anerkennen,

---

[1]) ep. 115, 9.
[2]) ib. § 8, vgl. ep. 88, 18.
[3]) ib. § 11 ff.
[4]) ep. 80, 6 ff.
[5]) ib. — ep. 115, 17.
[6]) ep. 60, 3. — ep. 25, 4. — de tr. a. 8, 5. — ep. 119, 3 ff.
[7]) ep. 110, 18. — ep. 17, 9, vgl. seine Bewunderung für Demetrius, den halbnackten Cyniker (ep. 90, 9 ff.), sowie des Diogenes (de tr. a. 8, 2—9: quanto levior dolor sit non habere quam perdere).
[8]) ib. § 19. — de v. b. 25, 1: quid enim ad rem, an frustum panis adsit, cui non deest mori posse?
[9]) de v. b. 21, 1.

wie Reichtum zwar kein unbedingtes Erfordernis zum Glücklichsein, aber doch eine nicht zu verachtende Sache sei.

Allerdings muß der Weise den Reichtum verachten können, aber damit soll nicht gesagt sein, daß er überhaupt keinen besitzen solle, sondern nur, daß dieser Besitz ihn nicht mit Sorge vor dem möglichen Verlust erfüllen dürfe.[1]) Wo könne auch das Glück seine Schätze sicherer in Verwahrung geben als dort, von wo es dieselben ohne Klagen des Besitzers zurückempfangen könne.[2]) Der Weise liebe den Reichtum nicht, aber er ziehe ihn der Armut vor, da derselbe ihm mehr Gelegenheit zu Ausübung seiner Tugend darbiete.[3]) Denn während die Armut ihn nur Gelegenheit gibt, sich nicht niederbeugen zu lassen, kann er als Reicher Mäßigung, Freigebigkeit, Großherzigkeit offenbaren.[4]) Wie uns im Winter Sonnenschein und schönes Wetter, wie dem Rudernden ein günstiger Wind eine willkommene Gabe des Glückes ist, so erscheint der Besitz von Reichtum dem Weisen als freundliche Zugabe von seiten des Schicksals. Von den andern unterscheidet er sich doch immer dadurch, daß er den etwaigen Verlust seiner Schätze mit Gleichmut zu ertragen vermag. Vorausgesetzt dabei ist freilich, daß diese Schätze nicht mit Blut befleckt, ohne Brandschatzung jemandes, ohne schmutzige Manipulation — man denkt hierbei unwillkürlich an die Eintreibung der Forderungen an die britannischen Großen, durch welche Seneca den Aufstand Britanniens verschuldet haben soll[5]) — erworben sind und angemessen verwendet werden, wozu ja niemand so gut als gerade der Weise geeignet ist.[6]) Der Weise besitzt eben den Reichtum, während die andern von ihm besessen werden.[7])

Daß diese Auffassung von dem Werte des Reichtums, die von der eben mitgeteilten sich so wesentlich unterscheidet, nun aber keine ganz vereinzelt dastehende und etwa bloß der eignen Selbstverteidigung wegen ersonnen ist, beweist der Umstand, daß sie uns in Senecas Briefen wiederholt begegnet, und zwar mit ausdrücklicher Berufung auf die Autorität Epikurs. Dieser, der ja die Lust als höchstes Prinzip aufstellte, hatte darauf gedrungen, daß man der Güter des Lebens ruhig sich bedienen solle, aber in der Weise, daß der Verlust derselben uns nicht allzusehr schmerze. Er hatte betont, wenn man jemand reich machen wolle, müsse man ihm nicht Geld geben, sondern die Begierden nehmen,[8]) es sei eine schöne Sache um eine fröhliche Armut,[9]) reich sei, wer nach dem Gesetze der Natur leben könne.[10]) Er gebietet dem Weisen nicht, auf den Reichtum ganz zu verzichten, aber er rät ihm an, sich in diesem

---

[1]) ib. § 2.
[2]) ib.
[3]) ib. 22, 1.
[4]) ep. 5, 1–6.
[5]) Dio Cassius Epit. l. 62 a. 61.
[6]) cap. 22 ff.
[7]) ib. § 5, vgl. ep. 72, 7.
[8]) ep. 21, 7. — de tr. a. cap. 9.
[9]) ep. 2, 5.
[10]) ep. 4, 10.

Verzicht zu üben, zuweilen auch mit ganz geringer Kost vorlieb zu nehmen.[1]) Derjenige genießt den Reichtum am meisten, der seiner am wenigsten bedarf.[2])

An Epikur sich anschließend führt Seneca nun aus, der sei für groß zu achten, der sich thönerner Gefäße in gleicher Weise wie silberner bedienen könne, und der, welcher auch von dem Silber einen guten Gebrauch zu machen verstehe, sei darum nicht geringer zu achten. Es sei das Zeichen eines schwachen Charakters, den Besitz des Reichtums nicht ertragen zu können.[3])

Das beste Mittel, schnell reich zu werden, sei: von sich selber zu borgen, denn es sei kein Unterschied, ob man viel habe oder nichts begehre. Damit wolle er aber keineswegs gesagt haben, daß man der Natur das ihr Notwendige versagen solle, dieselbe sei hartnäckig, fordere das Ihre[4]) und lasse sich nicht abweisen. Wenn er den Peripatetikern gegenüber bestreitet, daß die Armut ein Übel sei, so gesteht er doch zu, daß dieselbe den Menschen an der Ausübung gewisser Tugenden hindern könne; was er leugnet, ist nur das, daß dieselbe ihn an der Ausübung der Tugend überhaupt hindere, vielmehr gebe sie ihm Gelegenheit, seine Standhaftigkeit zu beweisen.[5])

Mit dieser Anerkennung, welche er dem Werte des Reichtums zollt, trennt sich Seneca von den Ansichten,[6]) welche von den Cynikern, einem Teile der Stoiker und zuweilen von ihm selber vertreten werden, und nähert sich denjenigen, die wir von Aristipp und nach ihm von Epikur ausgesprochen finden und der Horaz mit den Worten Ausdruck giebt: Des mihi, non me rebus subiungere conor.[7]) Wie viele aber sind dessen fähig?

Die Liebe.

Mit denjenigen Genüssen, welche auf die Ergötzung des Gaumens abzielen, stellt Seneca die Freuden der Liebe auf gleiche Stufe.[8]) Die erschreckende Ausdehnung, die gerade in der Zeit Senecas der Dienst der Wollust angenommen, die sich vielfach in den widerlichsten Formen bewegte und den natürlichen Charakter der Geschlechter in sein Gegenteil

---

[1]) ep. 18, 5 ff.
[2]) ep. 14, 17.
[3]) ep. 5. 6.
[4]) ep. 119, 2.
[5]) ep. 85, 38. — de v. b. 22, 1.
[6]) Hierzu stimmt, daß, während er in dem einen Augenblick sich in Bewunderung eines Diogenes und Demetrius, welche mit einem Minimum von Bedürfnissen auszukommen wußten, nicht genug thun kann, er zu einer andern Zeit es als das Kennzeichen des wahren Weisen anführt, daß er nicht durch absonderliche Lebensweise — und dies war diejenige jener Cyniker doch sicher — das Volk gegen sich aufrege (ep. 14. 14). Man hat diese Stelle auf die Christen beziehen wollen, aber aus ep. 5, 1—6 geht hervor, daß er die Cyniker im Auge hat.
[7]) ib. § 5 divitiae meae sunt, tu divitiarum es. — de v. b. 14, 1: ceterum non ipsi voluptatem, sed ipsos voluptas habet. — ib. 26, 1.
[8]) ep. 124, 3.

verkehrte, gibt dem Philoſophen Gelegenheit zu den energiſchſten, nu allzu begründeten Invektiven.[1]) Aber auch die nicht zur Wolluſt entartete Liebe ſieht er mit ſcheelen Augen an, wenn er auch anerkennen muß, daß ſie zuweilen ſcheinbar einen großartigen Charakter tragen und den Menſchen zu erhabenen Thaten begeiſtern kann.[2]) Beſonders ſchlecht kommt ſie weg im Vergleich mit der Freundſchaft. Er nennt ſie eine Verkehrung der Freundſchaft,[3]) die nicht wie dieſe das Beſte des Geliebten im Auge hat, ſondern ihm vielmehr Unannehmlichkeiten und Leiden an den Hals wünſcht, nur um das Verdienſt zu haben, ihn von denſelben zu befreien.[4])

Mit Panätius ſieht Seneca in der Liebe nur eine unruhige, niedrige, maßloſe, uns in die Gewalt andrer gebende Leidenſchaft, vor der man ſich zu hüten habe.[5]) Richtiger wußte er die Liebe der Ehegatten zu einander zu würdigen, — ſtand ihm ſelber doch eine treffliche, zärtlich geliebte Gattin zur Seite —[6]) wenngleich er auch hier jedes Übermaß vermieden wiſſen will.[7]) Doch ſoll der Weiſe immer bedenken, daß die Liebe nicht um der Luſt, ſondern um der Fortpflanzung des Geſchlechtes willen uns eingepflanzt iſt, und ſich danach verhalten.[8])

Der Ehrgeiz.

Nicht viel höher als der Genuß, welchen die Liebe zu gewähren vermag, ſteht für Seneca diejenige Art von Luſt, auf deren Erlangung der Ehrgeiz ſich richtet. Einmal macht das Streben nach dieſer uns zu ſehr von andern abhängig, da die Befriedigung des Ehrgeizes weſentlich durch fremdes Urteil bedingt iſt[9]) und vielfach die Hingabe an fremde, uns perſönlich fernliegende Zwecke erfordert.[10])

Sodann iſt dieſe Befriedigung ſehr ſchwer zu erreichen, da der Ehrgeizige nie genug hat, ſondern immer höher ſtrebt und nie bedenkt, wie vielen er voraus, ſondern immer nur, hinter wie vielen er zurück iſt.[11]) Um eine kleine Luſt zu erzielen, beiſpielsweiſe um der Befriedigung teilhaftig zu werden, daß ein Jahr nach ihm genannt wird — mit andern Worten, daß er das Konſulat erlangt —, muß der Ehrgeizige die übrigen Jahre ſeines Lebens in Mühe und Arbeit verbringen, wobei Anſtrengung und Reſultat in gar keinem Verhältnis ſteht,[12]) was auf

---

[1]) Nat. qu. I, 16, 1 ff. — ep. 95, 21.
[2]) de ira I, 21, 3.
[3]) ep. 9, 11. — ep. 35, 1. — fr. 81: Amor formae rationis est oblivio et insaniae proximus.
[4]) ep. 35, 1.
[5]) ep. 116, 5.
[6]) ep. 104, 1—5, doch vgl. de ira I, 21, 13.
[7]) fr. 83.
[8]) ad Helv. 13, 3.
[9]) de br. v. 2, 1: alium defatigat ex alienis indiciis suspensa semper ambitio. — ep. 84, 11.
[10]) de br. v. cap. 4—6; 19, 3.
[11]) de ben. II, 27, 4. — ep. 78, 3. — ep. 104, 9.
[12]) de br. v. 20, 1.

Kaiserzeit, in der die höchsten Ämter zu bedeutungslosen Titeln sanken, noch mehr als auf jede frühere Zeit zutrifft. Indes auch nach Bedeutungsvollerem und Inhaltsreicherem strebende Ehrgeiz scheint dem Philosophen, wenngleich er ihm geradeso wie eben [1]) der Tugend eine gewisse Großartigkeit nicht absprechen will, mit der Tugend schlechthin als ein niedriges und elendes Ding. [2]) Charakteristisch dafür ist die überaus verächtliche Art, mit der er von dem großen Alexander zu reden pflegt, und die abfällige, häufig freilich etwas sehr philisterhafte Beurteilung, die er dem Charakter wie den Thaten desselben zu teil werden läßt. [3])

Auch Marius, Pompejus und Cäsar entgehen dem gleichen verdammenden Urteile nicht. [4])

Der Ruhm.

Ähnlich wie über den Ehrgeiz scheint sich Seneca auch über den Ruhm zu äußern. Er nennt ihn etwas Eitles und Flüchtiges, was beweglicher sei als der Wind, [5]) wenn ihm auch etwas Schimmerndes anhafte, [6]) er mahnt, die Ruhmbegierde zu mäßigen, [7]) das Gute zu thun ohne Rücksicht auf Ruhm, ja selbst mit der Aussicht auf Vergessenheit [8]) oder Schande, [9]) er weist darauf hin, daß der Ruf, der von einem erschalle und die Bekanntschaft des Volkes mit seinem Namen kein Vorzug sein könne, da Gott von niemandem gekannt werde und viele ungestraft falsche Vorstellungen von seinem Wesen hegten. [10])

Aber anderwärts unterscheidet Seneca sorgfältig zwischen gloria, welche aus dem Urteil der Menge, und claritas, welche aus dem der Guten entspringe, nur die erstere sei eitel, die andre nicht. [11]) Auf den seltsamen Einwand, der Ruhm könne schon deshalb kein Gut sein, weil er immer auf das Urteil mehrerer sich gründe, ein Gut aber nach stoischer Ansicht immer eine Einheit darstellen müsse und zwar nicht eine bloß gedachte Einheit wie ein Heer oder eine Herde, erwidert Seneca ebenso seltsam, der wahre Ruhm brauche auch nur auf das Urteil eines Einzigen, Eines Weisen sich zu gründen, da es sicher sei, daß der Spruch desselben von allen andern Weisen anerkannt werden müßte, [12]) ein Satz, der bei aller Absonderlichkeit doch an den Goetheschen Vers anklingt: Wer den Besten seiner Zeit genug gethan, der hat gelebt für alle Zeiten.

---

[1]) s. vor. S.
[2]) de br. v. cap. 4—6.
[3]) de ben. V, 4, 3. — ib. I, 13, 3. — ib. V, 6, 1. — ib. VII, 2, 5 u. 6. — ep. 94, 62. — ep. 113, 30. — ep. 119, 7.
[4]) ep. 94, 64 ff.
[5]) ep. 123, 16.
[6]) de br. v. 7, 1.
[7]) ep. 110, 18.
[8]) ep. 76, 29. — ep. 81, 19.
[9]) ep. 113, 31.
[10]) ep. 31, 10.
[11]) ep. 102, 3.
[12]) ep. 102, 3—19

enn der wahre Ruhm ist wie der Schatten der Tugend, der ihr sel über ihren Willen folgt.[1]) Keine Tugend bleibt verborgen, und soll ies auch zeitweise der Fall sein, so ist dies doch keineswegs ihr Schat er Tag wird kommen, der die verborgene und durch die Bosheit ihr eit unterdrückte ans Licht zieht. Für wenige ist geboren, wer nur a as Lob seiner Zeit denkt, viel tausend Jahre, viele Völker werde interher kommen, auf diese blicke. Auch wenn alle Mitlebenden di Mißgunst schweigen heißt, es werden solche kommen, die ohne Gunst un daß richten. Wenn der Ruhm ein Lohn der Tugend ist, ist es un öglich, daß er untergehe. Wir selbst haben freilich nichts mehr vo em Lobe der Nachkommen, doch unsre Gräber werden von ihnen be cht und geehrt werden.[2])

Wie oft der Philosoph auch behauptet, daß die Tugend ihren Lo llein in sich habe, er denkt doch zugleich immer an den Ruhm, der si egleitet, der den Tod des Sokrates und Cato umstrahlt,[3]) der de utilius für seine Verbannung,[4]) den Regulus für seine Qualen er hädigt.[5]) Von dem Werte des Ruhmes war Epikur erfüllt, als e n Idomeneus die stolzen Worte schrieb: Wenn dich der Ruhm loc eine Briefe werden dich bekannter machen als alles das, was du preise nd um dessentwillen du gepriesen wirst,[6]) und dieser Ausspruch ha ch an Idomeneus wie an so manchem andern, den große Männer ihre reund nannten, bewahrheitet. Die Fluten der Zeit werden über un ommen, sagt Seneca, wenige erlauchte Geister werden ihr Haupt au en Wellen heben und, wenn sie auch zeitweise wieder in die Tiefe sinke ennoch der Vergessenheit trotzen und sich lange behaupten.[7])

Und diesen Ruhm, der sich an die Verbindung mit einem erlauchte eiste knüpft, ihn glaubt Seneca in stolzem, aber wie die Zeit lehre llte, nicht unberechtigtem Selbstgefühl auch seinem Lucilius zusicher n können.[8]) In gleichem Sinne führt er dem Polybius vor Auge ie der Tod gegen ihn machtlos sei, da er durch seine Werke immer fort ben werde,[9]) in gleichem preist er die Weisen, deren Werke die Jahr underte überdauern und deren Wirksamkeit nur das Ende des Mensche eschlechtes ein Ziel setze,[10]) in gleichem preist er die Marcia, weil si ie Schriften ihres Vaters, des Geschichtschreibers Cremutius Corduie or der Vernichtung bewahrt und so ihn selbst vor dem wahren Tode rettet habe.[11]) So bekennt auch dieser „christlichste" aller antiken hilosophen sich im Grunde zu der Herzensüberzeugung des antiken

---

[1]) ep. 79, 13, vgl. ep. 98, 5.
[2]) ep. 79, 17.
[3]) ep. 13, 14. — de tr. a. 16, 4.
[4]) de provid. 3, 7 u. 5.
[5]) ib. 3, 9—11 u 5.
[6]) ep. 21, 3.
[7]) ib. § 5.
[8]) ib.
[9]) ad Polyb. 2, 5.
[10]) de br v. cap. 14 u. 15.
[11]) ad Marc. 1, 3 ff.

Menſchen, daß von des Lebens Gütern allen doch der Ruhm d höchſte ſei.

Lob der Forſchung und des wiſſenſchaftlichen Lebens.

Und noch etwas gibt es außer dem Ruhm, was auch in Sene Augen dem menſchlichen Herzen eine gewiſſe Befriedigung zu gewä vermag, das iſt die unſerm Geiſte innewohnende Fähigkeit, ſich über d Irdiſche zu erheben, ſich zur Betrachtung des Weſens der Gottheit u der himmliſchen Erſcheinungen aufzuſchwingen. Denn der Beſitz di Fähigkeit iſt das einzige, was dem Philoſophen das Leben lebenswe erſcheinen läßt.[1])

Nicht darum iſt die Tugend herrlich, weil es uns glücklich macht, vom Übel frei zu ſein, ſondern weil ſie den Geiſt von ſeinen Feſſeln löſt, ihn für die Erkenntnis der himmliſchen Dinge vorbereitet und ihn würdig macht, der Gemeinſchaft der Götter teilhaftig zu werden. Da haben wir das höchſte Maß des Glückes, welches dem Menſchen beſtim iſt, erreicht, wenn wir uns in die Höhe emporſchwingen und alle ir machtlos zu unſern Füßen ſehen, wenn wir eindringen in den innerſt Buſen der Natur.[2])

Es iſt nicht zu beſorgen, daß es dieſem Forſchen und Suchen d Menſchengeiſtes, welches das höchſte Glück desſelben ausmacht, jem an Stoff gebrechen könnte.[3]) Wie viel auch die, welche uns voran gangen ſind, in dieſer Beziehung gethan haben mögen, uns haben immer noch genug zu thun übrig gelaſſen, ſei es, daß ſie diejeni Probleme, mit welchen ſie ſich beſchäftigt, zu einer endgültigen Löſu nicht gebracht haben,[4]) ſei es, daß es uns obliegt, für das, was ſie e deckt, in jedem einzelnen Falle die richtige Anwendung zu finden.[5]) U ebenſo werden unſre Nachkommen nicht darüber zu klagen haben, d wir ihnen alles vorweggenommen. Die kurze Spanne Zeit, die es d Menſchengeiſte vergönnt war, auf die Betrachtung ſo gewaltiger Din wie beiſpielsweiſe die Himmelserſcheinungen es ſind, zu verwenden (ſeien bis zu ſeiner, Senecas, Zeit noch nicht 1500 Jahre verflo ſeitdem Hellas Ordnung und Namen der Sterne beſtimmt habe), e Zeit, die durch die Beſchäftigung mit unzähligen andern Dingen ſo u endlich zerſplittert worden ſei, habe nicht ausgereicht, um die Tiefen a ſich aufdrängenden Probleme zu erſchöpfen. Kommen wird die Zeit, ruft er prophetiſch aus, da das, was jetzt noch in Dunkelheit gehüllt ein Tag ans Licht bringen wird und die fortgeſetzte Sorgfalt e längeren Zeitraums. Kommen wird die Zeit, da unſre Nachkomm ſich wundern werden, wie man Dinge, die ſo auf der Hand liegen, j

---

[1]) Nat. qu. Prol. 4.
[2]) ib. §§ 6 ff., de otio cap. 5. — ep. 122, 22. — Nat. qu. VI, 4, 2; VI 25, 4; VI, 3, 4.
[3]) ep. 33, 11: patet omnibus veritas, nondum occupata est, ex il etiam futuris relictum est. — ep. 64, 7.
[4]) Nat. qu. VII, 25, 1.
[5]) *ep. 64, 8.*

als nicht habe wissen können.[1]) Viel ist noch zu thun, viel wird noch
thun bleiben, und in keinem Fache wird noch nach Jahrhunderten
m Forscher die Gelegenheit genommen sein, etwas Neues hinzuzufügen.[2])
itter beklagt er die geistige Trägheit seiner Zeit, welche statt an philo-
phischen und wissenschaftlichen Bestrebungen nur an Buhlknaben und
adiatoren Gefallen finde. Daher komme, daß nicht nur dem früher
sgehäuften Schatze des Wissens nichts hinzugefügt würde, sondern
eles aus demselben wieder verloren sei. Aber bei Gott, wenn wir
ch diesem Einen mit allen Kräften rängen, auf dieses Eine eine nüch-
rne Jugend hinarbeitete, wenn nur dieses Eine die Älteren lehrten, die
ngeren lernten, würden wir doch kaum auf den Grund gelangen, wo
e Wahrheit ruht, welche wir jetzt auf der Oberfläche und mit nach-
ssigen Händen suchen.[3])

Unvereinbarkeit von Lust und Tugend.

So rückhaltlos Seneca das Glück anerkennt, welches die Forschung,
e Ausbreitung seines Wissens dem Menschen zu gewähren vermag, so
gstlich vermeidet er doch dasselbe als Lust zu bezeichnen, da dieser
mal in seinen Augen der Charakter des Niedrigen und des Menschen
würdigen unauslöschlich anhaftet. Aus diesem Grunde eifert er auch,
sehr er kann, dagegen, das höchste Gut der Stoiker, die Tugend,
gendwie mit der Lust in Verbindung zu bringen, diesmal in aus-
sprochenstem Gegensatz zu Epikur und seiner Schule. Diese hatten
mlich behauptet, daß Tugend und Lust (voluptas) unfrennbar ver-
nden seien, niemand könne sittlich leben, ohne zugleich angenehm, und
emand angenehm, ohne zugleich sittlich zu leben.[4]) Seneca bestreitet
n und wohl mit Recht, daß Tugend und Lust in dieser Weise zu-
mmengehören, denn viele, die in Lust lebten, seien nicht tugendhaft, und
le Tugendhafte lebten so, daß man ihr Leben nicht eben ein ange-
hmes nennen könne.[5]) Jede Zusammenstellung der Tugend mit der
st ist ihm deshalb so verhaßt, weil er fürchtet, daß dadurch die Laster-
ften Gelegenheit bekämen, ihre Lüste gleichsam mit einer Hülle be-
ken, dieselben beschönigen zu können. Sie verlieren auf diese Weise
s einzige Gute, welches ihnen in ihrer Schlechtigkeit noch geblieben ist,
e Scham über ihre Sünde. Denn jetzt prahlen sie mit dem, worüber
früher erröteten, und rühmen sich ihrer Fehler.[6])

Seneca weiß sehr wohl, daß dieser Vorwurf, der manchem seiner
üler wohl mit Recht gemacht werden kann, Epikur selber nicht trifft.
gibt zu, daß die Lust, welche dieser dem Tugendhaften in Aussicht
lt, einen nüchternen und trocknen Charakter trage; Epikur lehre nur

[1]) Nat. qu. VII, 25, 4 u. 5.
[2]) ep. 64, 7.
[3]) Nat. qu. VII, 32, 4.
[4]) de v. b. 6, 8.
[5]) ib. cap. 6 ff., cap. 7.
[6]) ib. 12, 4 u. 5; 13 ff.

Heiliges und Gerechtes, ja selbst Trauriges, denn seine sogenannte Lust sei nur ein dürftiges und nichtiges Ding, denn auch sie solle gerade wie die Tugend der Stoiker dem Gesetze der Natur sich fügen, das aber, woran die Natur sich genügen lasse, ist für das Lustbedürfnis des Menschen zu wenig.[1]) Die Schüler sind es, die den Meister nicht verstanden und seine Meinung vielfach in ihr Gegenteil verkehrt haben.[2])

Wenn Seneca so gegen die Zusammenstellung der Lust mit der Tugend eifert, welche Lust meint er hier, diejenige, welche eine zufällige Folge der tugendhaften Handlungen, oder diejenige, welche implizite mit denselben verbunden ist, dem Bewußtsein unsrer Tugend entspringt?

Daß er die Lust, welche etwa mit den äußeren Folgen des tugendhaften Handelns verknüpft ist, geringschätzen muß, ist selbstverständlich, da der Wert der Tugend nur in ihr selber, ohne Rücksicht auf die Folgen gesucht werden kann. So muß der Mensch gerecht sein, nicht weil es ihm nützlich sein kann, sondern weil die Gerechtigkeit an sich ein Gut ist ohne Rücksicht auf Lohn oder auf seinen Ruf.[3]) Wenn er bei der Tugend nur den Lohn der Tugend im Auge hätte, dürfte niemand sein Leben für das Vaterland dahin geben, denn aus dieser That könnte ihm ja kein andrer Vorteil entspringen als die Freude, mit welcher ihn das Bewußtsein, recht zu handeln, erfüllt.[4])

Einen Lohn guter Thaten allerdings gibt es, dem auch Seneca, wie wir gesehen haben, nicht allen Wert abspricht, den Ruhm.[5]) Aber auch wo dieser ausbleibt, ja dort, wo uns Schande erwartet, gilt es tugendhaft zu handeln.[6]) Ja selbst wenn man von seiner That für diejenigen, um derentwillen man dieselbe thut, keinen günstigen Erfolg erwartet, soll man sie dennoch vollführen, lediglich um der Pflicht willen.[7])

Aber mit der gethanen Pflicht ist doch von selber ein Lustgefühl verbunden? Dies kann Seneca nicht leugnen, aber er leugnet, daß man die Pflicht um dieses Lustgefühles willen thue oder thun dürfe.[8])

Diese Lust ist nur etwas Accessorisches,[9]) eine gütige Zugabe der Natur, geradeso wie dieselbe der Stillung der notwendigen Bedürfnisse etwas Lust beigemischt hat, nicht damit wir nach ihr trachten sollen, sondern damit ihre Zugabe uns dasjenige, ohne das wir nicht leben könnten, angenehmer mache.[10]) Auch ohne diese Zugabe, welche den Epikureern das höchste Gut selber dünkt, ist die Tugend dem Stoiker eben dieses höchste Gut.[11]) Wenn Epikur erklärt, ohne sie vermöge die Tugend kein vollkommenes Glück zu gewähren, so ist dies

---

[1]) ib. 12, 4.
[2]) ib. cap. 13.
[3]) ep. 113, 31. — ep. 81, 19.
[4]) de clementia I. 1. — ep. 76, 27.
[5]) s. oben S. 39 ff.
[6]) ep. 81, 19. — ep. 113, 29.
[7]) ep. 76, 27—29.
[8]) de v. b. 9, 1.
[9]) ib. §§ 1 u. 2.
[10]) ep. 116, 3.
[11]) de v. b. 9, 3 ff.

Standpunkte darum absurd, weil ja nach ihm die Tugend und ihr fließende Lust unzertrennlich sind.[1]) Auch ist die Lust, der Tugend folgt, von der, welche gewöhnlich mit diesem Namen et wird, so verschieden, daß Seneca sie gar nicht einmal Lust nn), sondern Freude (gaudium) nennen will.[2])
s ist dies jedoch, wie man sieht, ein ziemlicher Wortstreit. Wir ja von dem Stoiker fortwährend ermahnt, tugendhaft zu sein, um zu werden, und dieses Glück ist ja nun doch ohne ein Lustgefühl, Art dasselbe auch sein möge, nicht denkbar, auch nach Seneca so nach Epikur sind wir also im Grunde tugendhaft um der Lust wenn dies besser gesagt ist, um des Glückes willen.

Das Glück.

dieses Glück ist freilich nicht mit dem zu verwechseln, was man hin als solches zu bezeichnen pflegt. Diesem letzteren vielmehr alle diejenigen Mängel an, welche der Philosoph den einzelnen von Lust, deren Vereinigung es gewöhnlich bildet, zum Vorwurf muß. Es ist nicht in unsrer Gewalt, macht uns also vom al abhängig,[3]) wir müssen, während unser Glück uns dem Neid r Feindschaft anderer aussetzt,[4]) jeden Augenblick fürchten, daß selbe entrissen werden kann,[5]) also beständig in Sorge und Un-in,[6]) und wirklich kann auch niemand auf die Dauer dem Unglück n.[7])
ann hat dieses Glück die Eigenschaft, daß es uns niemals zu be-n vermag, denn sobald wir einen Zustand, der uns früher als fel alles Wünschenswerten erschien, erreicht haben, streben wir über denselben hinaus und so ins Unendliche fort, ohne jemals nüge zu finden.[8]) Diejenigen, welche die Stimme des Volkes Glücklichsten preist, sind im Gegenteil tief unglücklich,[9]) sei es, schlecht[10]) oder durch das Glück verweichlicht und daher gegen glück nicht gehörig gewappnet sind,[11]) das Glück ist bei ihnen nur

---

p. 85, 18. — ep. 81, 19: recte facti fecisse merces est.
p. 59, 14. — ib. § 2. — ep. 27, 3. — ep. 23, 22 ff.
ep. 98, 1: Nunquam credideris felicem quemquam ex felicitate sua.
ep. 19, 7: avida felicitas et alienae felicitati exposita.
ep. 101, 5: omnia, mihi crede, etiam felicibus dubia sunt. nihil sibi um de futuro debet promittere.
ep. 115, 16. — ad Polyb. 9, 5. — de br. v. 7, 6; 17, 1—4.
ad Marc. 10, 5.
de clem. I, 1, 7: Facit quidem avidos nimia felicitas nec tam tem-cupiditates sunt umquam, ut in eo, quod contingit, desinant. — , 6.
ep. 124, 24: tunc habebis tuum, cum intelleges infelicissimos esse — ep. 80, 8; 119, 9.
ep. 9, 22.
de provid. 4, 9 ff., 6, 4.

Maske, nicht ihr wahres Gesicht,[1]) sie gleichen mit Gold und Sil
überkleideten Wänden, die in Wirklichkeit aus schlechtem Holze bestehen.
Von diesem sogenannten Glück zu unterscheiden ist also dasjenige, welc
die Hingabe an die Wissenschaft und die Ausübung der Tugend, e
noch die mit denselben verbundene Aussicht auf Ruhe zu gewähren ver
Wenn aber dieses Glück jedem erreichbar sein soll, so müßte jeder di
Hingabe fähig und mit der Ausübung der Tugend unter allen Um
ständen ein Glücksgefühl verbunden sein, was beides sehr die Frage

---

B. Verhalten gegen die Übel.

Wenn es für den Menschen schon deshalb thöricht ist, den v
schiedenen Arten der Lust nachzugehen, weil der Besitz und noch m
die drohende oder uns wirklich aufgezwungene Entbehrung derjeni
Dinge, welche diese Lust zu gewähren im stande sind, immer ein gro
Maß von Unlust mit sich führen, so ist es freilich sehr einfach, sich di
Unlust dadurch zu entziehen, daß man auf die betreffende Lust kur
hand verzichtet. Eine andre Frage ist es, ob der Mensch im stande
sich jede Unlust überhaupt fern zu halten, deren Quellen innerhalb d
menschlichen Daseins ja leider nur zu reichlich fließen.

Schmerz, Krankheit, Tod.

Eine der bedeutendsten Quellen dieser Unlust nun ist der phys
Schmerz, und gerade dieser erscheint als mit unsrer Natur, wie
einmal ist, unvermeidlich verbunden. Seneca selber hebt es hervor,
unser Körper seiner materiellen Beschaffenheit nach ganz unrettbar a
möglichen Leiden und Beschwerden unterworfen sei.[2])

Aber weil diese Leiden nur demjenigen Teile von uns anhaften,
nur eine äußere Hülle, gleichsam nur eine Herberge unsres eigentli
Wesens ist, deshalb müssen wir im stande sein, uns über dieselben hin
setzen zu können. Eben weil der Körper dem Geist ganz fremd ge
übersteht, deshalb sind die Leiden des ersteren für jenen etwas g
Indifferentes, da sie für sein Glück nicht das mindeste austragen.

Nach der Ansicht der Stoiker ist alles dasjenige, was uns Se
des Schmerzes auspreßt, ja selbst schreien macht, nichtig und zu
achten; was den gewöhnlichen Menschen unerträglich schwer ersch
ist in ihren Augen etwas Geringfügiges, einige lächeln unter Ge
hieben, andre seufzen schon unter Backenstreichen, die Gewalt des Schm
über uns ist also von unsrer subjektiven Beschaffenheit abhängig.[3])
den Tugendhaften ist es gleichgültig, ob er auf dem Polster beim
mahl oder auf der Folter liegt, ja das erstere ist vom Übel, wenn
in schimpflicher, das zweite ein Gut, wenn es in ehrenhafter Weise

[1]) ep. 80, 8. — [2]) de provid. 6, 4. — [3]) ad Helv. 11, 7. — [4]) ep. 18, 1

[1]) Das freilich kann Seneca nicht leugnen, daß der Schmerz an
gen die Natur ist [2]) und daß deshalb, wenn nur die Wahl zwi-
Schmerz und Lust ohne jeden Einfluß auf unsre sittliche Gesinnung
ge steht, die letztere dem ersteren unbedingt vorzuziehen, der
rz nicht etwa zu wünschen ist. [3]) Denn auch der vollkommene
und Tugendhafte ist gegen den Schmerz keineswegs fühllos. [4])
s Äußerung, es sei süß, gefoltert zu werden, macht selbst auf den
r den Eindruck des Gesuchten und Übertriebenen. [5])
Aber wenn der Schmerz gegen die Natur ist, so folgt daraus noch
nicht, daß, wie die Peripatetiker wollen, er nun auch ein Übel sei.
bel wäre der Schmerz nur, wenn er den Menschen schlecht machte, [6])
Macht hat er aber über den Tugendhaften nicht, ja er raubt dem-
nicht einmal die Fähigkeit, seine Tugend zu beweisen, denn selbst
eiden gibt ihm die Gelegenheit, wenigstens seine Standhaftigkeit zu
. [7]) Auf den ersten Blick scheint zwar eine solche Standhaftigkeit
das Leiden wider die Natur zu sein, aber das, was daran wider
atur ist, ist eben nur das Leiden, die Standhaftigkeit ist vielmehr
atur gemäß. [8]) Was aber der Natur gemäß ist, ist als solches
ünschenswert. Wenn also der Schmerz an sich nichts Wünschens-
ist, so doch die Standhaftigkeit in demselben [9]) und insofern doch
t wieder der Schmerz, als er eben zu der Erprobung dieser Stand-
eit die Gelegenheit gibt.
Seneca geht in dieser Beziehung selbst weiter als manche andre
, welche der Meinung waren, der Weise dürfe freilich das Leiden,
s ihm Gelegenheit zur Standhaftigkeit gebe, nicht als ein Übel be-
n, werde sich aber auch ein solches nicht herbeiwünschen, da nur
nzweifelhaftes Gut zu begehren sei. [10]) Allein wenn einmal die
haftigkeit in Leiden ein Gut ist, so ist sie selbst wie auch die Ge-
it dazu begehrenswert, [11]) also ist ein schmerzlicher und bedrängter
bisweilen einem schmerzlosen vorzuziehen. [12]) In dieser Hinsicht
Seneca ganz mit einem Attalus und Demetrius überein. [13]) So
Regulus seine Rückkehr zu den Puniern wünschen, weil erst diese
r ihm Gelegenheit gab, seine Standhaftigkeit zu bewähren. [14]) So

---

p. 71, 21.
p. 66, 18 u. 19. — ib. § 38.
p. 67, 3.
p. 71, 29. — ib. § 26.
p. 66, 18. — ep. 67, 15.
p. 71, 29.
p. 85, 30—41.
p. 66, 37.
p. 67, 4.
p. 67, 5.

p. 66, 40.
p. 67, 14 u. 15.
p. 67, 12: Das Schicksal des Regulus, der nach der einen Überlieferung
arthagern gekreuzigt sein sollte, scheint Seneca vor Augen zu schweben,
unter den Marterwerkzeugen, welche den Geist des Weisen nicht zu
vermögen, wiederholt auch das Kreuz nennt. Doch ist es nicht unmög-
an einigen Stellen, an denen er die Schrecken des Kreuzestodes mit

ist Mucius Scävola wegen des Verlustes seiner Hand zu bene
ihm unsterblichen Ruhm gesichert hat.[1]) Also nicht nur als u
liches Übel hat der Tugendhafte die Leiden des Körpers hinz
sondern als eine Gelegenheit, seine Standhaftigkeit an den Tag
herbei zu wünschen. Gegen die Tugend gehalten sind diese
klein und unbedeutend, daß sie das Glück des Tugendhaften
mindesten zu verringern im stande sind.[2]) Der vollgültigste
diese Behauptung ist derjenige, welcher die Lust als das höchste
gestellt hat, Epikur. Dieser nimmt freilich zwei Dinge an, die e
wert seien, daß nämlich der Körper ohne Schmerz und der
Beunruhigung sei,[3]) aber das zweite hat bei ihm so entschi
Übergewicht, daß er selber, als er von seinem Blasenleiden aufs
in nicht mehr zu steigerndem Grade gequält wurde, dennoch mit
Miene erklärte, er sei glücklich.[4])

Überhaupt aber sind die Leiden des Körpers auch vom Sto
des Nichtstoikers aus nicht so schlimm, als man sich dieselben g
ausmalt. Schon die Natur des Schmerzes bedingt dies, wi
hier wieder dem Epikur folgend ausführt. Denn ist der Schr
heftig, so ist er auch nur von kurzer Dauer, da er entweder bal
oder das Leben des Betreffenden zerstört und dadurch auch s
aufhebt.[5]) Die Natur selbst hat liebend dafür gesorgt, daß s
Krankheit dem Menschen nicht unerträglich werden kann. D
Schmerzen der Krankheit können, wenn sie heftig sind, nie
sein, sondern müssen durch kürzere oder längere schmerzlose
räume unterbrochen werden.[6]) Je heftiger die Krankheit ist,
wird eine Krisis eintreten, die entweder ihr selber oder unser
ein Ende macht.[7]) Nun führt eine Krankheit zwar neben den
meist noch andre Leiden mit sich, aber diese sind keine wirklich
da sie meist nur in Entbehrung solcher Dinge bestehen, die dem
zum Leben nicht notwendig sind. An derartigen Leiden ist
die Natur, sondern nur unsre eigne Ungenügsamkeit schuld.[8])
Schmerzen der Krankheit kann sich der Geist hinwegwenden zu
trachtung höherer Dinge[9]) und sich durch den Gedanken an di
haftigkeit, welche andre in ähnlicher oder schlimmerer Lage

---

den lebhaftesten Farben schildert (ep. 14, 5. — ad Marc. 20, 3), näher
Ereignisse, die Neronische Christenverfolgung im Sinne gehabt hat. E
möglich, daß, wie man aus der Stelle (ep. 24, 14) hat folgern woll
Sklaven Senecas sich unter den getöteten Christen befunden haben, d
dies für seinen Zusammenhang mit dem Christentum selbstverständlich
weisen, da er nicht nötig hatte, sich bei seinen Sklaven Rats zu erh
Lehren, wie wir sie in seinem Munde finden, aufzustellen.

[1]) ep. 66, 51.
[2]) ep. 66, 18.
[3]) ep. 66, 45.
[4]) ep. 66, 47; ep. 92, 25.
[5]) ep. 24, 14.
[6]) ep. 78, 17. — ib. § 7.
[7]) ib. § 17.
[8]) ep. 78, 11—17; 23—26.
[9]) *ib.* § 22.

r das eigne Leid hinwegsetzen,[1]) auch man selber kann eine dhaftigkeit an den Tag legen, und so hat man selbst auf nbette Gelegenheit zur Übung der Tugend.[2]) Ja nicht ein- örperliche Lust wird durch die Krankheit unmöglich gemacht, n wird manches zum Genusse, was dem Gesunden keiner ist, gen mundet der Trank, dem Hungrigen die Speise besser als der nicht wie der Kranke sich beider zeitweise enthalten muß.[3]) cheinbar größte Übel, welches eine Krankheit im Gefolge haben r Tod, aber an dem Tode ist ja nicht sowohl die Krankheit vielmehr der Umstand, daß wir leben, denn mit jedem Leben weichlich verknüpft. Durch den Tod entrinnt man im Gegen- chmerzen der Krankheit.[4]) Daß er selber aber kein Übel sei, , wie wir später sehen werden, niemand so oft und so ein- ingewiesen, als Seneca.

Verbannung.

dem Tode gibt es vielleicht nichts, was dem Römer so rschienen wäre, als die Verbannung, war sie doch nächst ihm Strafe, welche dem Verbrecher drohte und vor welcher in der Tyrannei auch der Unschuldige nicht sicher war. Seneca ob schuldig oder unschuldig, diese Strafe einmal in seinem sich nehmen müssen, und doch hat er selbst von den rauhen icas aus seine sich um ihn sorgende Mutter darauf hinge- das Exil kein Übel sei. Es solle ein Übel sein, das Vater- ren zu müssen, aber in Rom strömen tagtäglich freiwillig us den verschiedensten Gegenden zusammen, ebenso in andern selbst die unwirtlichen Orte von Corsica sind voll von Fremden, iwillig dort aufhalten. Ist ja doch der Wandertrieb dem Geiste, der aus beweglichem Stoff geformt ist, eingeboren.[5]) kerschaften haben ihre Sitze verändert und sind über ihre ausgeflutet, kaum ein Land gibt es, das noch von der ur- Bevölkerung bewohnt wäre.[6]) Zweierlei kann dem Ver- hin er auch komme, niemals genommen werden, die gemein- : der Dinge nach Varros und seine Tugend nach Brutus') Niemand kann ihm verwehren, seinen Blick zum Himmels- erheben und die Großartigkeit der Schöpfung zu bewundern, s, auf welchen Boden dabei sein Fuß tritt.[8]) Er beruft sich ispiel des Marcellus, der nach dem Zeugnis des Brutus in

18.
21.
22.
6.
elv. 6, 7.
ip. 7.
ip. 8.
6.

der Verbannung glücklicher war, als Cäsar, der ihn verbannt hatte, auf dem Höhepunkt seiner Macht.[1])

Allein mit dem Exil sind ja nach der Meinung der Menschen viele andre Übel verbunden, wie Armut, Schande, Verachtung! Wie steht es mit diesen?

Daß die Armut nach Senecas Ansicht kein Übel ist, haben wir schon gesehen, auch seiner Mutter gegenüber verficht er diese Anschauung mit den bekannten Gründen.[2])

Daß aber die Schande für den, den sie unverdient trifft, für den Tugendhaften, kein Übel sei, erweist Seneca an dem Beispiele solcher Männer wie des Sokrates, des Aristides, des jüngeren Cato, der bei der Bewerbung um Prätur und Konsulat weit unter ihm stehenden Nebenbuhlern weichen mußte.[3])

Ein andres Beispiel, auf das der Philosoph wiederholt zurückkommt, ist das des Rutilius, der, obwohl ungerecht verbannt, es verschmähte, der Gewaltherrschaft Sullas seine Rückkehr zu danken[4]) und bei dieser Gelegenheit den Ausspruch that, er wolle lieber, daß sein Vaterland über sein Exil erröte, als daß es über seine Rückkehr trauern müsse. Denn das ist, wie Seneca hinzufügt, kein Exil, welches die Seele jedes andern mehr beschwert, als die des Verbannten selbst.[5])

Rutilius ist gerade seines Exils halber glücklich zu preisen, weil erst durch das ihm angethane Unrecht seine Tugend in ihrem vollen Glanze hervortrat.[6])

Wie kann es aber überhaupt für den Weisen ein Übel sein, das Vaterland zu entbehren, der nicht nur für einen Winkel geboren, dessen Vaterland die ganze Welt ist?[7])

Sklaverei. Unansehnlichkeit des Körpers.

Als ein Übel noch schrecklicher als die Verbannung galt dem Römer, dem Sklave und Barbar gleichwertige Ausdrücke waren, der Tod und Knechtschaft mit demselben Worte, als capitis deminutio, bezeichnete, das Verlust der Freiheit. Warum aber soll, so fragt Seneca, die Lage der Sklaven eine so schreckliche sein, da das einzige, was einen Unterschied des Wertes wie des Glückes unter den Menschen begründet, die Tugend, ihnen so gut wie den Freien erreichbar ist? Jeder, der Höchstgeborene wie der Niedrigste von uns ist göttlichen Ursprungs, jeder hat es in seiner Hand, vermittelst der Tugend, die nach keinem Stammbaum fragt, den Göttern sich gleichzustellen.[8]) Ein Sklave kann freier sein als einer, der fälschlich so heißt, wenn er mehr als jener über äußere Dinge, über

[1]) ib. 9, 4.
[2]) ib. cap. 10—13.
[3]) de ben. V, 17, 2.
[4]) de provid. 3, 7. — ep. 24, 4.
[5]) de ben. VI, 37, 2.
[6]) ep. 79, 14.
[7]) de v. b. 20, 5. — de tr. a. 4, 4. — ep. 28, 4. — ep. 68, 2. — ep. 102, 21.
[8]) ep. 31, 11. — ep. 44, 1.

echselfälle des Schicksals erhaben ist.[1]) Sind wir ja doch alle in em Sinne Sklaven, denn wir alle sind ja dem Schicksal mehr oder er unterworfen,[2]) ja die freiwillige Knechtschaft derer, die der Lust han sind, ist schlimmer als die erzwungene der Sklaven.[3]) Eben- ig wie der Sklave ist jeder andre von niedriger Geburt oder gem Stande zu beklagen, da an den dunkelsten Ort die Tugend Weg findet.[4])

Und wie die äußere Lage nichts für das Glück oder Unglück eines chen austrägt, so auch nicht die schöne oder häßliche Beschaffenheit Körpers. Wie aus einer niedern Hütte ein großer Mann hervor- kann, so aus einem häßlichen und unscheinbaren Körper eine schöne große Seele. Einige scheint ihm die Natur in der Absicht geschaffen ben, als ob sie zeigen wollte, daß die Tugend an jedem Orte ent- en könne. Von solchen Menschen kann man sagen, daß nicht so- ihre Seele durch die Häßlichkeit ihres Leibes entstellt, als vielmehr ib durch die Schönheit der Seele geadelt wird.[5]) Aber dies schließt h nicht aus, daß wenn Schwächlichkeit, Kleinheit und Gebrechlichkeit örpers auch gerade kein Unglück sind, an und für sich ein gesunder, cher Leib selbst vom Standpunkte des Weisen aus vorzuziehen ist.[6]) daß der Mangel der Schönheit sowenig wie der der Freiheit oder dheit das Glück desselben zu beeinträchtigen vermag.

lück des Vaterlandes. Verlust der Freunde und Angehörigen.

Aber gibt es denn nicht wirkliche Güter, deren Wert auch der r anerkennen und deren Verlust uns den Gesetzen der Natur denen der Moral zufolge mit Kummer erfüllen muß? Auch der er predigt ja Liebe zu den Angehörigen, zum Vaterlande, er gerade die Freundschaft unendlich hoch, muß es ihn nicht mit Schmerz oder t erfüllen, wenn das, was er liebt und lieben soll, leidet oder ihm en wird?

Das Wohl des Vaterlandes bezeichnet Seneca einmal geradezu als ut.[7])

Ebenso sagt er, niemand könne glücklich leben, der nur für sich lebe, les auf seinen eignen Nutzen beziehe, man müsse für andre leben, n wahres Leben zu haben.[8])

---

1) ib.
2) ib.
3) ep. 47, 1—6, 17.
4) ep. 31, 11. — ep. 44, 1.
5) ep. 66, 3 u. 4.
6) de v. b. 22, 2: non contemnet se sapiens, etiamsi fuerit minimae ae, esse tamen se procerum volet. et exilis corpore valebit, malet tabi esse corporis robur, et hoc ita, ut sciat esse aliud in se valentius. ep. 66, 5: prima bona sunt, tamquam gaudium, pax, salus patriae. — p. 74, 22 führt er es als stoische Meinung auf, daß fromme Kinder, gute und das Glück des Vaterlandes wirkliche Güter seien, aber er erklärt ese Ansicht nicht zu teilen.
7) ep. 48, 2.

Scheint daraus nicht hervorzugehen, daß wir der Freunde bedürfen, daß ihr Verlust uns schmerzlich berühren muß, ebenso wie der unsrer Angehörigen? Das letztere will Seneca nicht bestreiten, er gibt zu, daß das Unglück des Vaterlandes, der Verlust der Seinen auch den Weisen nicht unempfindlich läßt,[1]) aber er leugnet, daß derartige Unglücksfälle sein Glück beeinträchtigen können.[2]) Der Weise hat an sich selbst genug, um glücklich leben zu können, wenn auch nicht, wie Seneca paradox sagt, um überhaupt leben zu können, da er zu dem letzteren vieler Dinge bedarf, um glücklich zu sein aber nur eines gesunden und das Glück verachtenden Geistes.[3]) Er bedarf, wie Chrysipp sagt, keiner Sache, wenn ihm auch viele nötig sind.[4]) So ist es für ihn, der allein ein wahrer Freund sein kann, da nur er den Freunden wahrhaft zu nützen versteht,[5]) auch wünschenswert, daß er Freunde habe, damit er gegen dieselben seine Tugend üben kann,[6]) doch bedarf er ihrer zum Glücklichsein nicht, denn dann wäre er ja dem Schicksal unterworfen. Auf die Frage, welches denn die Lage des Weisen sei, der ohne Freunde in gefahrvollen Umständen sich befindet, erwidert Seneca, diejenige Juppiters, wie er nach Zerstörung der Welt auf sich beschränkt und lediglich seinen Gedanken hingegeben ist.[7]) Sich ein Weib zu nehmen, Kinder zu erziehen, sich Freunde zu erwerben, treibt ihn ein angebornes Bedürfnis, dennoch kann er ganz für sich leben. Das hellleuchtendste Beispiel in dieser Beziehung ist der von Epikur angegriffene Stilpo, der nach dem Fall seiner Vaterstadt Megara und dem dabei erfolgten Untergang seiner Frau und Kinder allein aus dem allgemeinen Brande unversehrt hervorgegangen, dem Demetrius Poliorketes auf seine Frage, ob er einen Verlust zu beklagen habe, stolz erwiderte: Alles, was mein ist, trage ich bei mir.[8]) Dieser mit sich selbst zufriedene Mensch, den das Unglück der Nächsten ganz kalt läßt, übertrifft freilich die Anforderungen, die Seneca an den Weisen stellt, denn er verlangt von diesem nur, daß ihn der Verlust von Freunden, den andre, nicht soweit Vorgeschrittene beweinen, leichter berühren solle.[9]) Er tadelt es aber lebhaft, wenn man sich bei dem Tode von Angehörigen allzugroßer Trauer hingibt.[10]) Man soll im Gegenteil dankbar sein, daß man sie so lange gehabt hat,[11]) man soll bedenken, was ihnen bei längerem Leben noch hätte zustoßen können[12]) und daß der Tod etwas Unvermeidliches ist, der auch das Größte nicht verschont.[13])

---

[1]) de const. 10, 4. — ad Polyb. 18, 5.
[2]) ib.
[3]) ep. 9, 3.
[4]) ib. § 14.
[5]) ep. 81, 12.
[6]) ep. 9, 8.
[7]) ep. 9, 16.
[8]) ep. 9, 14—19. — de const. 5, 6 u. 7; 6, 1—7. — ep. 74, 30. — ep. 59, 14.
[9]) ep. 99, 15. — ad Polyb. 18, 5 ff. — ep. 74, 31. — ep. 63.
[10]) ep. 99, 1.
[11]) ep. 98, 11. — ep. 99, 3—5. — ib. § 30.
[12]) ep. 99, 12.
[13]) ep. 98, 12. — ep. 29, 6—9 u. 22. — Nat. qu. VI, 1, 13. — ib. 2, 1.

Man muß das, was man hat, eben immer als ein vom Schicksal uns Geliehenes betrachten, das man jederzeit zurückzugeben in den Fall kommen kann,[1]) das sich aber in den meisten Fällen ersetzen läßt.[2]) Der Besitz der Freunde oder Kinder kann den Weisen nicht besser machen, der Verlust nicht schlechter, also ist der letztere kein Übel.[3]) Kein äußeres Unglück kann so die Glückseligkeit und Heiterkeit des Weisen beeinflussen,[4]) ja der Tugend ist das Unglück willkommener als das Glück,[5]) da nur das erstere ihr Gelegenheit gibt, sich in ihrem vollen Glanze zu zeigen und auch inmitten von Widerwärtigkeiten die unerschütterliche Heiterkeit des Weisen zur Schau zu tragen. Aber worauf gründet sich denn diese Heiterkeit, wenn alle die Gegenstände, der gegenüber unsre Tugend in Aktion treten kann, Angehörige, Freunde, Vaterland, uns entrissen werden? Allerdings kann nach stoischer Auffassung auch in solchem Falle die Tugend noch Gelegenheit zur Bethätigung finden, aber sie ist dann nicht sowohl altruistischer als egoistischer Natur, sie besteht ausschließlich in Standhaftigkeit und Seelenruhe, die einen bedenklich selbstsüchtigen Anstrich hat. Der Weise, der in den Mantel seiner Tugend gehüllt, durch den Brand seiner Vaterstadt, ungerührt von den schrecklichen Leiden der Seinigen, getrost hindurchschreitet, mag für den Stoiker etwas Erhabenes besitzen, auf andre Leute, für die Epikur Zeugnis ablegen mag, wird er immer den Eindruck eines Herzlosen machen.[6]) Und doch muß der Stoiker diese Nichtachtung alles dessen, was eigentlich den wahren Wert des Lebens ausmacht, aufrechterhalten, wenn er wirklich dem Unglück jeden Zugang zu dem dreifach umpanzerten Herzen seines Weisen verwehren will.

Alleiniger Wert der Tugend.

Unser Verhalten gegenüber den sogenannten Gütern des Lebens, als da sind: Lust, Reichtum, Freunde, Verwandte oder Vaterland, haben wir aber jederzeit so einzurichten, daß wir ohne auf den Besitz derselben unter allen Umständen zu verzichten, uns doch die völlige geistige Unabhängigkeit ihnen gegenüber bewahren. Diese Unabhängigkeit aber ist nur dann zu behaupten, wenn es richtig ist, daß der Besitz oder Verlust dieser Güter an und für sich zu unserm Glücke nichts beiträgt.

Diejenigen Philosophenschulen, von welchen Seneca bei Beantwortung dieser Frage am schärfsten sich scheidet, sind die alten Akademiker, die Schüler Platos und die Peripatetiker, die Nachfolger des Aristoteles. Die ersteren behaupten, man könne allerdings auch unter Qualen glücklich sein, aber doch nicht in vollkommener Weise. Aber dies ist, wie Seneca

---

[1]) ep. 98, 1. — ib. § 5. — ib. § 9. — ep. 104, 11. — ad Polyb. 18, 5. — ad Marc. 10, 2 u. 3. — de tr. a. cap. 11.

[2]) ib. — ep. 9, 8.

[3]) ep. 74, 25. — ep. 98, 5.

[4]) ep. 59, 14. — ep. 74, 30.

[5]) ep. 94, 74: nam quasi ista inter se contraria sunt, bona fortuna et mala bona, ita melius in malis sapimus, secunda rectum auferunt.

[6]) ep. 2, 11. — ep. 74, 2. — ib. § 22.

meint, durchaus zurückzuweiſen, da in dieſem Falle die Tugend, das höchſte Gut, noch etwas über ſich hätte, das höher wäre, was undenkbar iſt. [1])

Mit den Platonikern berührt ſich ſelbſt ein der ſtoiſchen Schule Angehöriger, Antipater, der, wie Seneca ſagt, den äußeren Dingen einen, wenn auch nur geringen, Einfluß auf das Glücklichſein zuerkannte. [2]) Seneca meint, dies ſei geradeſo, als wenn man, mit dem Glanz der Sonne nicht zufrieden, dieſem noch ein Lichtlein hinzufügen wolle, [3]) und behauptet, wenn die Tugend zum Glück nicht ausreiche, ſo beruhe das Glück auch nicht auf der Tugend, ſondern auf dem, ohne das dieſe ein vollkommenes Glück nicht gewähren könne, was freilich ein offenbarer Trugſchluß iſt, [4]) und klagt in bekannter Weiſe darüber, wie man das einem vernünftigen Geiſte eigentümliche Gut an unvernünftige Dinge knüpfen könne. [5])

Unter den zum Glück unentbehrlichen Dingen kann man nun entweder mit den Epikureern die Schmerzloſigkeit verſtehen, oder etwas, was poſitive Luſt zu bereiten im ſtande iſt. Die Schmerzloſigkeit ſcheint Seneca ſelber als etwas in gewiſſem Sinne zum Glück Nötiges anerkennen zu wollen, wenigſtens meint er, daß nur der von Schmerzen Freie Muße habe, ſich der Betrachtung des Univerſums, die ja nach ihm uns einen der erhabenſten Genüſſe zu gewähren vermag, hinzugeben. [6]) Anderwärts meint er freilich, da nichts, deſſen auch das verächtlichſte Weſen teilhaftig werden könne, ein Gut für uns ſei, ſo könne auch die Schmerzloſigkeit keins ſein, da ihrer auch die Cikade, der Fiſch, der Wurm ſich erfreue. [7])

Noch weniger kann er freilich die poſitive Luſt, welche, wie er mit Plato [8]) ſich ausdrückt, nur für das Vieh ein Gut ſei, als Bedingung des Glücks zulaſſen, wie dies Antipater wollte. [9])

Zwar gibt er zu, daß nicht nur Schmerzloſigkeit, ſondern auch Geſundheit, Reichtum, das Wohl der Angehörigen und des Vaterlandes begehrenswerte Dinge ſeien, [10]) aber er will dieſelben nicht Güter (bona), ſondern nur Vorteile (commoda) oder Vorzuziehendes (producta, Überſ. des griechiſchen *προηγμένα*) genannt wiſſen. [11]) Wären dieſe Dinge wirkliche Güter, d. h. im ſtande, wahres Glück zu begründen, ſo würden die übrigen Geſchöpfe, denen der Genuß dieſer Dinge in gleichem oder höherem Maße

---

[1]) ep. 71, 18.
[2]) ep. 92, 5.
[3]) ib.
[4]) ib. 4.
[5]) ib. 5.
[6]) ib. § 6.
[7]) ep. 87, 18.
[8]) Philebus 67 B.
[9]) ep. 92, 6.
[10]) ep. 92, 11. — ep. 66, 5. — de v. b. 21, 4: non amat divitias (sapiens) sed mavult cap. 22; 25, 1; 24, 5. — ib. 3, 3: beata est ergo vita conveniens naturae suae 4, 1; 8, 1.
[11]) ep. 74, 14—17. — ib. § 22. — ep. 87, 36 u. 37. — ep. 99, 16. — de v. b. 24, 5. — ep. 124, 3 nennt er, was secundum cuiusque naturam ist, precario bonum.

s uns zu Gebote steht, ebenso gut oder besser daran sein als wir,[1]) die ötter aber schlechter, welche letztere an Reichtümern oder sinnlichen enüssen sich zu ergötzen nicht in der Lage sind.[2]) Nichts kann ferner n Gut heißen, von welchem eine schlechte Anwendung möglich ist,[3]) as dem, der es besitzt, schaden[4]) oder ihn schlechter machen kann,[5]) as endlich dem Schlechten sowohl als dem Guten zu teil werden kann.[6]) ies alles aber trifft auf jene Dinge zu. Auch ist nichts ein Gut, ssen Verlust uns nicht schlechter macht, nun vermag aber selbst der erlust unsrer Kinder oder unsres Vaterlandes unsre Tugend an sich cht zu erschüttern, also sind selbst diese sonst hoch zu schätzenden Dinge cht für Güter zu achten.[7]) Aber wenn der Name „Güter" ihnen ch verweigert wird, so behauptet Seneca doch, daß die richtige Aus- hl derselben ein Gut sei.[8]) Darin hat man in älterer wie in neuerer eit vielfach einen Widerspruch erkennen wollen, aber, wie wir glauben, it Unrecht. Die genannten Dinge sind an sich der Natur gemäß[9]) d deshalb zu erstreben,[10]) sobald nicht außergewöhnliche Umstände vor- gen, die uns antreiben, vielmehr das Gegenteil derselben auf uns zu hmen oder wenigstens dieses ruhig über uns ergehen zu lassen.[11]) Ein ut kann aber nur das heißen, was unter allen Umständen erstrebens- rt ist, was nur Nutzen, niemals Schaden bringt.[12]) Ein solches Gut aber allein die Tugend, welche dem Menschen vor allen andern sterb- hen Geschöpfen eigentümlich,[13]) ihm wie diesen ihre natürlichen Gaben m der Natur gleichsam als Schutzwaffe mitgegeben[14]) und ihm mit n Göttern gemeinsam ist.[15]) Diese Tugend aber äußert sich unter anderm ch in der richtigen Bestimmung, ob solche außerordentliche Umstände rliegen, welche uns veranlassen müssen, auf die betreffenden Dinge zu rzichten oder nicht. Liegen derartige Umstände nicht vor, so wäre nicht nur unklug, sondern auch wider die Natur und daher auch ider die Tugend, auf Vorteile, deren Erstrebung und Erhaltung im ositischen oder altruistischen Interesse uns am Herzen liegen muß, zu

---

[1]) ep. 74, 15.
[2]) ep. 74, 14.
[3]) ep. 120, 3.
[4]) ep. 87, 36: non est id bonum, quod plus prodest, sed quod tantum rodest.
[5]) de v. b. 20, 5: divitias nego bonum esse, nam si essent, bonos face- mt. nunc, quoniam, quod apud malos deprehenditur, dici bonum non po- st, hoc illis nomen nego.
[6]) ib.
[7]) ib. 74, 25.
[8]) ep. 92, 11.
[9]) ep. 92, 11: quidni petam? non quia bona sunt, sed quia secundum naturam sunt. — de v. b. 3, 3: beata est ergo vita conveniens naturae ae. — ib. 8, 2.
[10]) ib. 21, 2: non amat divitias (sapiens) sed mavult. — ib. cap. 22.
[11]) ep. 92, 11.
[12]) ep. 87, 36.
[13]) ep. 74, 14 u. 15.
[14]) de ira I, 17, 2. — de ben. IV cap. 18.
[15]) ep. 74, 14 u. 15.

verzichten. So würde es beispielsweise frevelhaft sein, wenn man ohne Grund sich des Augenlichtes berauben wollte, aber wird die Blendung von andern an uns vollzogen, so soll man dieselbe als kein Unglück ansehen, ja, wenn höhere Ziele dadurch zu erreichen sind, sie freiwillig auf sich nehmen und noch Schlimmeres.[1]) Ja, Seneca scheut sich nicht, den Satz, daß die richtige Auswahl ein Teil der Tugend sei, selbst auf an sich ziemlich gleichgültige Dinge anzuwenden. So ist ein reines Gewand gewiß kein Gut, aber doch ist es tugendhaft, unter gewöhnlichen Umständen ein solches anzulegen, weil der Mensch von Natur ein reinliches Geschöpf ist.[2])

Sind jene Dinge aber keine Güter, so kann ihr Besitz oder Verlust zu unserm Glück nichts beitragen. Seneca gesteht freilich zu, daß sie demjenigen, welcher noch nicht den Gipfel der Weisheit erklommen hat, in gewissem Sinne zum Glück unentbehrlich seien,[3]) aber er leugnet, daß der Weise ihrer zu seinem Glücke irgendwie bedürfe.

Auf den Einwand, der Tugendhafte sei freilich nicht unglücklich zu nennen, ja selbst glücklich, nur, wenn ihm sogar die von der Natur sonst jedem mitgegebenen Güter, wie Gesundheit und körperliche Integrität, nicht zu Gebote stehen, nicht gerade der denkbar Glücklichste,[4]) erwidert Seneca, wenn der Gegner schon das Schwerere und Unglaublichere zugegeben habe, daß der Tugendhafte unter Schmerzen nicht unglücklich, ja glücklich sei, müsse er auch das nun viel leichtere Zugeständnis machen, daß er der denkbar Glücklichste sei.[5]) Wie die Kraft der Sonne, auch wenn sie uns durch Wolken verhüllt wird, dieselbe bleibt, so kann die Tugend, von Leiden überschattet, wohl weniger glänzen, aber niemals die ihr eigentümliche Kraft verlieren[6].)

Ebensowenig wie mit den Akademikern konnte sich Seneca mit den Peripatetikern einverstanden erklären. Diese letzteren behaupten, daß der Tugendhafte, der mit der Ungunst der äußeren Verhältnisse, zum Beispiel einem kranken Körper, zu kämpfen habe, weder glücklich noch unglücklich sei.[7]) Er läßt sie hart an, weil sie denjenigen Dingen, deren sich der Schlechteste erfreuen könne, wie der Gesundheit des Leibes, gleichen Einfluß auf das Glück einräumten wie demjenigen, was nur dem Tugendhaften zu teil werde.[8]) Auch würde daraus folgen, daß das Leben des Weisen an sich weder zu begehren noch zu fliehen sei, was, da die Weisheit das höchste Gut ist, absurd wäre. Wenn die Leiden einen

---

[1]) vgl. Diogen. Laert. VII, 109: *τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα, ἄνευ περιστάσεως* (wenn kein außergewöhnlicher Umstand eintritt) *τὰ δὲ περισταστικά* (wenn ein solcher eintritt). — de ben. II, 15, 1: succurram perituro, sed ut ipse non peream, nisi si futurus ero magni hominis aut magnae rei merces.

[2]) ep. 92, 12.

[3]) de v. b. 16, 3: Sed ei, qui ad virtutem tendit, etiamsi multum processit, opus est aliqua fortunae indulgentia. — ib. § 14.

[4]) ib. § 14.

[5]) ib. §§ 15 u. 16.

[6]) ib. §§ 17 u. 18.

[7]) ib. § 19.

[8]) *ib.*

nicht unglücklich zu machen vermöchten, könnten sie ihn auch einem Glücke hindern.[1])

Beweise, daß es hinsichtlich des Glückes des Weisen auf die Umstände durchaus nicht ankomme, pflegten die Stoiker sich folgenden Kettenschlusses zu bedienen: Was ein Übel ist, schadet. Was schadet schlechter. Schmerz und Armut machen nicht schlechter, sie auch keine Übel. Diesem gegenüber wendeten die Peripatetiker ein, daß auch dem Steuermann Sturm und Unwetter schaden, trotzdem nicht schlechter machen. Darauf der Stoiker: der Mann werde durch Sturm und Unwetter insofern schlechter, als Ausübung seiner Kunst, die an sich freilich dieselbe bleibe, werde. Ebendasselbe, meint der Peripatetiker, gelte auch vom Schmerz und Armut denselben in der Ausübung seiner Tugend Aber dies ist nicht richtig, da der Weise nur an der Auswisser Tugenden dadurch gehindert wird, andre dagegen im recht beweisen kann. Das eben ist das Kennzeichen des daß er sowohl im Glück als im Unglück Gelegenheit zur Aus- Tugend findet, einem Phidias vergleichbar, der aus Elfenbein Erz Standbilder zu verfertigen im stande war. So wird der nn er kann, seine Tugend als Reicher beweisen, wenn nicht, , wenn er kann, im Vaterlande, wenn nicht, in der Verwenn er kann, als Feldherr, wenn nicht, als gemeiner Soldat, ann, mit starkem, wenn nicht, mit gebrechlichem Leibe.[2])

ndrer derartiger Schluß, dessen die Stoiker, insbesondere Posih bedienen und den die Peripatetiker angreifen, lautet: Was e weder Großartigkeit, noch Sicherheit, noch Selbstvertrauen ist kein Gut. Reichtum, Gesundheit u. s. w. verleihen dem tzts dergleichen, folglich sind sie auch keine Güter. Seneca muß geben, daß diese Dinge für uns vorteilhaft (commoda) genannt nnen, denn Vorteil sei das, was mehr Nutzen als Beschwerde ber er will nicht, daß man sie Güter nenne, denn ein Gut t bloß mehr als es schade, sondern es könne überhaupt nur iemals schaden.[3]) Ein Gut ist aber lediglich und allein die nd dies ist keiner Steigerung durch irgend etwas andres fähig.[4]) nal darauf kommt es an, wie lange Zeit der Weise im stande ugend auszuüben, d. h. wie lange er lebt. Denn dadurch, daß lebt, wird er nicht tugendhafter, ein größeres Maß von Glück er nur die größere Tugend begründen.[5]) Der Weise bedarf ist nicht und braucht seine Tage nicht ängstlich zu zählen, in den Zeitraum erzeugt er ewige Güter.[6]) Ein Leben ist lang, usgefüllt ist. Dies ist es aber, sobald der Geist zur Tugend

---

§ 26.
85, 30—40. — ep. 118, 12 ff.
87, 35—37. — ep. 120, 3.
79, 8.
92, 24.
§ 26.

gelangt ist. Was schadet es, daß jemand jung stirbt, wenn er die Pflichten eines guten Bürgers, eines guten Sohnes, eines guten Freundes erfüllt hat. Winkt doch dem Guten nach dem Tode noch ein ewiges Leben: die Unsterblichkeit im Gedächtnis der Nachwelt. Da das längere Leben nicht glücklicher macht, haben auch die Götter keinen Vorzug vor dem Menschen, denn jenes ist das einzige, was sie vor uns voraushaben.[1])

Die Peripatetiker haben daher unrecht, wenn sie meinen, daß zu den Göttern vollkommene Tugend und glückliches Leben zu teil werde, uns dagegen nur ein Schatten und Gleichnis jener Güter. Denn das, was den Menschen und Göttern gemeinsam ist, die Vernunft, kann unser Leben so glücklich machen wie das ihre.[2]) Wie die Haltung unsers Leibes zum Himmel gerichtet ist, so ist unser Geist dazu gebildet, daß er uns den Göttern gleich macht.[3]) Ja, der Weise hat vor den Göttern noch den Vorzug, daß diese die Tugend und Bedürfnislosigkeit der Natur verdanken, er sie sich selbst,[4]) daß diese von Leiden frei sind, er aber über dieselben erhaben.[5])

Wenn aber Seneca behauptet, daß Gott dank der Gunst der Natur nichts zu fürchten brauche, der Weise dank seiner eignen Kraft, so ist es das letztere, was die Peripatetiker bestreiten, da sie ihn eben nicht allen Leiden enthoben glauben. Wenn die Stoiker das Glück des Weisen mit folgendem Schluß zu beweisen suchen: Wer klug ist, ist mäßig, wer mäßig, beharrlich, wer beharrlich ist, den erschüttert nichts, wen nichts erschüttert, der ist ohne Trauer, wer ohne Trauer ist, der ist glücklich, so meinen die Peripatetiker, der Weise könne allerdings in gewissem Sinne unerschütterlich genannt werden, insofern er nur selten und mäßig erschüttert werde, und ebenso trauerlos, insofern er nur selten und mäßig der Traurigkeit unterworfen sei. Die Behauptung, jemand sei von Traurigkeit ganz frei, verstoße gegen die Natur. Der Weise heißt in eben dem Sinne unerschüttert, wie gewisse Äpfel apyrina genannt werden, nicht weil ihre Kerne gar keine, sondern weil sie nur geringe Härte haben. Sie lassen also den Weisen nicht frei von allen Affekten, sondern diese bloß gemildert sein.[6]) Dies bestreitet aber Seneca, der den Weisen durchaus von allen Affekten frei wissen will, da er sonst nur um ein geringes besser wäre als die Schlechtesten, und da die Affekte, wenn sie einmal vorhanden sind, die Tugend unfehlbar mit sich fortreißen müssen. Gestände man diesen Affekten irgendwelche Berechtigung zu, so wären sie nicht in unsrer Gewalt, da wir auf die Ursachen, denen sie entspringen, nicht einzuwirken und so ihre Stärke nicht beliebig zu regulieren vermögen.[7])

Ein andrer Schluß, durch den die Stoiker das Glück des Weisen darzuthun suchen, lautet:

---

[1]) ep. 93, 2. — ib. § 8. — ep. 12, 9.
[2]) ep. 92, 27.
[3]) ib. 30.
[4]) ep. 53, 11. — ep. 73, 13.
[5]) de provid. 6, 6.
[6]) ep. 85, 2—4. — ep. 116, 1.
[7]) ep. 85, 5—14.

Wer tapfer ist, ist ohne Furcht. Wer ohne Furcht ist, ist ohne Traurigkeit. Wer ohne Traurigkeit ist, ist glücklich. Darauf entgegnen die Peripatetiker, nur ein Dummer oder Wahnsinniger könne kommende Gefahren nicht fürchten, den Tapfern unterscheide nur das von andern Menschen, daß er mit Maß fürchte. Aber eben diese Furcht, wenn sie wirklich vorhanden wäre, würde den Weisen lähmen und ihn zum tugendhaften Handeln unfähig machen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß er den Gefahren ohne Not entgegengehen wird. Tapferkeit ist eben das Unterscheidungsvermögen dafür, was ein Übel und daher zu fürchten sei und was nicht. Nichts aber, was uns nicht sittlich schlechter macht, ist unter allen Umständen zu fliehen, da uns die Tugend unter Umständen gebieten kann, Gefahren und Leiden geradezu aufzusuchen.[1])

Das freilich gibt auch Seneca zu, daß der Weise keineswegs über die Grenzen der Menschheit hinausgerückt sei: Auch der Weise ist gegen den Schmerz nicht unempfindlich,[2]) dies unterscheidet ihn vielmehr von dem Ideal der Megariker, daß jenes den Schmerz nicht einmal empfindet, wohl aber er,[3]) wenn er ihn auch überwindet. Bis zu einem gewissen Grade ist auch der Weise von der Herrschaft der Affekte, von denen Seneca sogar zugesteht, daß sie von einer quasinatürlichen Quelle herfließen,[4]) nicht frei. Entstammen diese doch im Grunde alle der natürlichen Fürsorge für uns selbst, der wir uns nur nicht allzusehr hingeben dürfen. Selbst die so verpönte Lust ist ein solcher Affekt, also nur das Übermaß derselben verwerflich.[5]) Indes will Seneca jenen Gemütsbewegungen, denen auch der Weise sich nicht entziehen kann, wie Erröten,[6]) plötzliches Erschrecken,[7]) ja selbst die erste Regung des Unwillens, wenn derselben nur nicht stattgegeben wird,[8]) eigentlich nicht Affekte genannt wissen, da sie der Mensch mehr erleidet, als in ihnen selber thätig ist. Zu Affekten werden jene sinnlichen Regungen erst dann, wenn der Mensch sich ihnen widerstandslos überläßt.[9]) Dann erst wird jene Regung zur Leidenschaft (impetus), welche niemals ohne die Zustimmung des Geistes entstehen kann.[10]) Die erste Regung zum Beispiel nach einem erlittenen Unrecht, der Wunsch nach Rache, der aber durch die Vernunft sofort erstickt wird, ist noch kein Zorn, zum Zorn wird sie erst dann, wenn sie die Vernunft mit fortreißt.[11])

---

[1]) ib. 24—29, vgl. 116, 1—4.
[2]) ep. 85, 29. — ep. 71, 27. — ep. 72, 5.
[3]) ep. 9, 3. — ep. 63, 1. — ep. 99, 15. — ad Polyb. 18, 5. — Dial. II, 10, 40. — ib. 16, 2: Non negamus rem incommodam esse verberari.
[4]) ep. 116, 3.
[5]) ib.
[6]) ep. 11, 1.
[7]) ep. 57, 3. — ep. 71, 29. — de ira II, 3, 2 u. 3.
[8]) ib. cap. 2.
[9]) ib. 3, 1.
[10]) ib. 3, 4.
[11]) ib. 4 u. 5. — ep. 63, 1: illum quoque ista res (d. Tod e. Freundes) vellicabit, sed tantum vellicabit, vgl. freilich: tunc enim pura mens est et soluta omnibus malis, cum non tantum lacerationes, sed etiam vellicationes effugerit (de v. b. 5, 3).

Zu diesen Affekten rechnet Seneca auch das Mitleid, welches zur Verzeihung antreibt, wo die Strafe am Platze ist, und deshalb fe sei. Von ihm wohl zu unterscheiden ist die Milde, welche zwischen samkeit und Nachsicht die richtige Mitte hält.[1])

Der Weise soll also sich nicht fürchten, nicht traurig sein da alles Leid, der Verlust aller sogenannten Güter ja nicht im sta ihn schlechter zu machen, also kein Übel für ihn darstellt.[2]) Über etwas zu zürnen, irgend etwas für ein Übel zu halten, ist eben ei liches Zeichen dafür, daß man noch nicht weise ist.[3])

[1]) de clem. II, 5, 2 ff.
[2]) ep. 34, 3.
[3]) ep. 96, 1.

IV. Kapitel.

Verhalten des Menſchen gegen andre.

a. Gegen Menſchen im allgemeinen.

Wenn Freunde, Angehörige und Vaterland ſo gut wie Reichtum
) Ehre Dinge darſtellen, deren Beſitz oder Verluſt uns in unſrer
tigen Unabhängigkeit nicht beeinträchtigen darf, ſo können dieſelben
) noch in andern als dem angegebenen Sinne Objekte für unſre
gend werden, inſofern ſie nämlich nicht als Sachen, ſondern als Per-
en in Betracht kommen. Während in der neueren Philoſophie zwiſchen
ichten gegen ſich und Pflichten gegen andre unterſchieden wird, wird
i dem Stoiker das tugendhafte Verhalten auch gegen andre, die
rechtigkeit, welche unter den Tugenden am höchſten ſtehe,[1]) als im
nen Intereſſe liegend bezeichnet.[2]) Unter dieſem eignen Intereſſe ver-
ſt er aber nicht wie die Epikureer die Furcht vor Strafe oder die
ffnung auf Vergeltung,[3]) ſondern das Streben nach harmoniſcher
ſchaffenheit der Seele, nach Befriedigung des Gewiſſens, nach Glück.[3])
eſes Glück iſt nur zu erreichen, wenn wir dem Willen der Natur
gen. Die Natur aber hat uns alle aus demſelben Stoff, als Ver-
ndte gebildet.[4]) Sie flößt uns die Liebe zu einander ein und macht
) geſellig, ſie hat Billigkeit und Gerechtigkeit entſtehen laſſen.[4]) Sie
es ſo eingerichtet, daß es für uns ſchlimmer iſt, zu ſchaden als ver-
zu werden,[5]) oder, wie dies anderswo ausgedrückt wird, daß nie-
nd vermittelſt des Unglückes eines andern glücklich ſein kann.[6]) Se-
a meint hiermit wohl wie Plato, daß die Schlechtigkeit der Seele,
Bewußtſein, unrecht gehandelt zu haben, das größte Unglück für
nden iſt.[7])

---

[1]) ep. 95, 55. — de v. b. 15, 4 ff.
[2]) ep. 81, 19; 109, 6—12.
[3]) ep. 94, 11: illic invenio aequitatem per se expetendam nec metu nos illam cogi nec mercede conduci.
[4]) ep. 95, 51—53.
[5]) ib. 52: ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi.
[6]) ep. 94, 67: Non est, quod credas aliquem aliena infelicitate felicem, ira II, 43, 5.
[7]) de clementia II, 13, 2: quid autem eo infelicius, cui iam esse malo

Wenn es unrecht ist, dem Vaterlande zu schaden, so ist es ebenfalls ein Unrecht, dem einzelnen Bürger zu schaden, denn letzterer ist ein Teil des Vaterlandes, leidet aber ein Teil, so leidet auch das Ganze. Dieses Vaterland aber, dessen Bürger wir sind, ist nicht der Staat, in den einer zufällig geboren ist, sondern die ganze Welt, der alle als Bürger angehören.[1]) Alles, was wir rings um uns sehen, worin Göttliches und Menschliches beschlossen ist, ist nur Eins, wir sind Glieder Eines großen Leibes.[2]) Es gibt nicht nur Bürger-, es gibt auch Menschenpflichten.[3])

Wie der einzelne als solcher gegen die Tiere im Nachteil und unfähig ist, die Natur zu beherrschen,[4]) so ist das Leben des einzelnen gar nicht ohne Rücksicht auf die andern möglich.[5]) Die menschliche Gesellschaft ist neben der Vernunft dasjenige, was die Götter uns zum Unterschiede von allen andern Geschöpfen zu unserm Schutze gegeben haben.[6]) Sie gleicht einem großen Gebäude, dessen Steine sich gegenseitig vor dem Falle bewahren.[7]) Wir dürfen uns also nicht darauf beschränken, andern nicht zu schaden, sondern müssen bestrebt sein, ihnen möglichst zu nützen,[8]) eingedenk des Satzes, den Seneca so gut wie Christus im Munde führt, daß wir andern gegenüber uns so zu verhalten haben, wie wir wünschen, daß diese es gegen uns thun.[9]) Jeder Mensch muß uns eine heilige Sache sein, als etwas, was dazu da ist, damit wir ihm wohlthun.[10])

b. Gegen die Sklaven.

Eine Lehre, die man sonst immer als eine erst mit dem Christentum in die Welt gekommene anzusehen pflegt, die der Achtung vor jedem, der da Menschenangesicht trägt, diese Lehre finden wir also auch von Seneca ausgesprochen, und zwar auch von diesem nicht zum ersten Male, insofern er auch hier nur der Meinung seiner Schule, obschon in besonders eindringender Weise Ausdruck gibt. Von der Anerkennung einer Gemein-

---

necesse est; de ira III, 26, 2: Quid ergo? inquis, inpune illi erit? Puta te velle, tamen non erit. maxima est enim factae iniuriae poena fecisse nec quisquam gravius adficitur, quam qui ad supplicium poenitentiae traditur.

[1]) de ira II, 71, 7. — ep. 102, 21.

[2]) ep. 95, 51 ff.

[3]) de tr. a. 4, 4. — de ben. VII, 1, 7.

[4]) de ben. IV cap. 18.

[5]) ep. 47, 2: alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.

[6]) de ben. IV cap. 18.

[7]) ep. 95, 54.

[8]) de otio 2, 4: Stoici nostri dicunt: non desinemus communi bono operam dare, adiuvare singulos. — de v. b. 24, 3: hominibus prodesse natura me jubet. — de clem. II, 6, 3: (sapiens) in commune auxilium natus ac publicum bonum.

[9]) ep. 94, 43: ab alio exspectes alteri quod feceris, vgl. ep. 95, 63: monemus aliquem ut amicum eodem habeat loco, quo se. — ep. 47, 11.

[10]) ep. 95, 33: homo sacra res homini. — de clem. I, 1, 3: nemo non, cui alia desunt, hominis nomine apud me gratiosus est. — de ira I, 5, 2: homo in adjutorium mutuum genitus est. — de v. b. 24, 3: ubicumque homo est, ibi beneficii locus est.

schaft, die zuerst nur die Angehörigen einer und derselben Familie, dann diejenigen einer und derselben Stadt umfaßte, waren bereits die Hellenen zur Aufstellung allgemeiner humanitärer Grundsätze fortgeschritten, deren Gegenstand freilich vorerst nur die auf derselben Stufe der Kultur stehenden Volksgenossen waren, während dieselben gegenüber den Barbaren, welche als in körperlicher und geistiger Beziehung inferiore Wesen betrachtet wurden, wenigstens vor Alexander nicht in gleicher Weise zur Anwendung gelangten. Mit dieser einseitigen Anschauung, von der selbst Männer wie Plato und Aristoteles nicht frei waren, hatten jedoch der jugendliche Eroberer Asiens praktisch und bald darauf die Häupter der peripatetischen Schule auch theoretisch gebrochen. So hatte die natürliche Entwickelung ohne Zuhilfenahme außergewöhnlicher Offenbarungen dahin geführt, die höchste Blüte der Humanität, wenngleich vorerst nur in wenigen auserlesenen Gemütern, zu zeitigen.

Und weiter: Zu den Barbaren, denen selbst ein Aristoteles nicht die volle Menschenwürde zuerkannte, die von dem Griechen und noch mehr von dem Römer gar nicht als Personen, sondern nur als Sachen betrachtet wurden, gehörten vor allen die Sklaven. Während nun gerade in der damaligen Zeit die Lage der Sklaven eine vielfach ganz unerträgliche war — nur gegen sie war die Folter anwendbar, und bei der Häufigkeit der kriminalistischen Prozesse unter der Herrschaft des Tiberius und seiner Nachfolger schwebte die Gefahr der Folterung fortwährend über dem Hausgesinde der Nobilität —, ist es doch bemerkenswert, daß eben damals jene Anschauung theoretisch überwunden zu werden anfing, und zwar gerade durch Seneca. Freilich ist er auch hier nicht ohne Vorgänger, doch wird ihm immer der Ruhm bleiben, daß, wenn wir von den Bekennern des Christentums absehen — und die Annahme eines Einflusses desselben auf ihn scheint uns nach dem oben Gesagten auch hinsichtlich dieser Sache keineswegs notwendig [1]) — niemand dieser Umwandelung der Anschauungen schärferen Ausdruck gegeben hat. Schon aus der Überzeugung, daß nur die Tugend es ist, welche einen Wertunterschied unter den Menschen begründet, folgt für Seneca, daß wir durchaus keinen Grund haben, auf Sklaven, denen die Natur den Weg zur Tugend so gut offen gelassen hat wie uns, verächtlich herabzusehen. Der Sklave steht darin den andern Menschen durchaus gleich, daß er — hiermit beantwortet Seneca eine von Hecato aufgeworfene Frage — so gut wie irgend ein Freier andern, auch seinem eignen Herrn, Wohlthaten erweisen kann. Diejenigen, welche dies bestreiten, berufen sich darauf, daß die Verpflichtungen des Sklaven gegen den Herrn unbegrenzt seien. Allein dies ist unrichtig. Der Sklave ist, wie Chrysipp richtig bemerkt hat, ein ständiger Lohnarbeiter. Wie jener ist auch er nur zu bestimmten, durch den Gebrauch festgestellten Diensten

---

[1]) vgl. Diogenes Laertius, Zeno 121: *μόνον τ' ἐλεύθερον* (der Weise), *τοὺς δὲ φαύλους δούλους, εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας.* 122: *εἶναι δὲ καὶ ἄλλην δουλείαν τὴν ἐν ὑποτάξει καὶ κρίσιν τὴν ἐν κτήσει καὶ ὑποτάξει, ᾗ ἐνπίπτειν ἡ δεσποτεία, φαύλη οὖσα καὶ αὐτή.*

verpflichtet, was er darüber hinaus thut, ist als freiwillige Leistung, als Wohlthat zu bezeichnen. Sodann hat der Herr Gewalt nur über den Körper, nicht über den Geist des Sklaven. Dies geht schon daraus hervor, daß er demselben nicht befehlen darf, etwas gegen den Staat Gerichtetes oder sonstwie Unsittliches zu begehen. Da der Geist des Sklaven frei ist, so folgt daraus, daß die Gesinnung, mit der er das ihm Befohlene und was darüber etwa hinausgeht, verrichtet, sein Verdienst, er also wohl im stande ist, dem Herrn Dienste, zu denen er nicht verpflichtet ist, d. h. Wohlthaten, zu erweisen. Beispiele von solchen durch Sklaven erwiesenen Wohlthaten gibt es unzählige. Warum sollten wir uns auch schämen zuzugeben, daß unser Sklave uns Wohlthaten erweisen kann, erweist sie doch der Mensch dem Menschen.[1]) Wie der Sklave dem Herrn keineswegs zu allem verpflichtet ist, so ist er anderseits ihm gegenüber auch nicht vollkommen rechtlos.

Er hat Anspruch darauf, von ihm genährt und gekleidet zu werden.[2]) Der Herr kann ferner dem Sklaven durch Grausamkeit, Wollust oder Geiz ein Unrecht zufügen, derselbe ist also nicht nur als Sache, denn einer solchen gegenüber kann von Unrecht keine Rede sein, sondern auch als Person zu betrachten.[3])

Wir haben Pflichten auch gegen die Sklaven, denn wer heißt uns diese Pflichten bloß auf Freie beschränken? Die Natur befiehlt mir, den andern zu nützen, mögen sie nun Sklaven, Freigelassene oder Freie sein. Wo ein Mensch ist, da ist Gelegenheit vorhanden, wohlzuthun.[4]) Wir sollen mit den Niedergestellten so umgehen, wie wir wünschen, daß die über uns Stehenden mit uns verfahren,[5]) denn wir können nicht wissen, was uns noch dereinst bevorsteht.

Kurz, wir haben die Sklaven nicht als Sachen, sondern als Personen, nicht als unsre Diener, sondern als unsre Mitbrüder und Freunde anzusehen. Seneca erwähnt, daß er selber mit seinen Sklaven freundlich verkehre, sie ins Gespräch ziehe, ihnen rate und sich von ihnen raten lasse. Aber dies ist ja ganz unpassend, sagen einige, und zwar merkwürdigerweise gerade diejenigen, die vor den Sklaven und Freigelassenen der Mächtigen kriechen.[6]) Der Sklave soll zur Familie gehören, was schon die Vorfahren dadurch anerkannten, daß sie den Herrn pater familias, den Sklaven familiaris nannten.[7]) Man soll ihm auch ein freieres Wort nicht übel nehmen, oder wenigstens nicht darüber klagen, daß die Freiheit im Staate zerstört sei, wenn man sie selber innerhalb der eignen vier Wände nicht gelten lassen will.[8])

Selbst gegen die niedrigste Menschenklasse sollen wir Liebe üben, jeder Mensch soll uns als solcher heilig sein.[9]) Daher eifert Seneca auch

---

[1]) de ben. III cap. 18 ff.
[2]) ib. 21, 2.
[3]) ib. 22, 3.
[4]) de v. b. 24, 3.
[5]) ep. 47, 11.
[6]) ib. § 13. — ib. §§ 2 ff.
[7]) ib. § 14. — de ira III cap. 35.
[8]) ib. § 1.
[9]) ep. 95, 33.

mit voller Entschiedenheit gegen die Gladiatorenspiele, bei denen Menschen zum Vergnügen andrer Blut und Leben aufs Spiel zu setzen gezwungen sind.[1]) So äußert er den schärfsten Tadel gegen Sulla und Pompejus, von denen der eine die Kampfspiele mit Löwen, der andre diejenigen mit Elefanten eingeführt, und meint, daß dieses all ihren Siegesruhm in Schatten stelle.[2]) Ja das Leben des Menschen ist ihm so teuer, daß er, der Römer, selbst den Krieg, durch den doch sein Vaterland groß geworden, unbedingt verurteilt.[3])

c. Gegen die Feinde.

Ja noch mehr! Eine Lehre, die man als die Frucht christlicher Humanität der Herzenshärtigkeit der Heiden gegenüberzustellen pflegt, das Verbot, sich an dem Feinde zu rächen, und die Vorschrift, ihm im Gegenteil wie jedem andern dienstlich zu sein, finden wir auch von Seneca ausgesprochen.[4]) Und daß auch hier von einer Beeinflussung durch das Christentum nicht die Rede zu sein braucht, beweist der Umstand, daß er diese Lehre, wie wir dies schon von Cicero her wissen,[5]) als Gemeingut der Schule bezeichnet.[6])

d. Beteiligung am Staatsleben.

Wenn das Gebot, den andern zu nützen, nicht nur wie früher auf die Angehörigen desselben Stammes, desselben Staates beschränkt, sondern auf die ganze Menschheit ausgedehnt wird, so scheint daraus gefolgert werden zu müssen, daß überhaupt das Interesse am Staate einigermaßen in den Hintergrund getreten sei. Die Vorschrift der Stoiker, unablässig das allgemeine Wohl zu befördern, kann, so scheint es, befolgt werden, auch ohne daß man sich in den Dienst eines einzelnen Staates stellt. Allein schon die griechischen Stoiker sind sich in betreff dieses Punktes nicht konsequent geblieben, indem sie zwar für ihre Person sich der Beteiligung am Staatsleben entzogen, dieselbe aber in ihren Schriften den andern zur Pflicht machten. Und auch die Anschauungen des römischen Minister-Philosophen über diese Frage sind keineswegs immer die gleichen gewesen, vielmehr durch die Erfahrungen des eignen Lebens wesentlich beeinflußt worden.

---

[1]) ib. § 30. — ep. 7, 3 ff. — ep. 76, 2.
[2]) de v. b. 13, 6 u. 7.
[3]) ep. 95, 30 u. 31: Non pudet homines, mitissimum genus, gaudere sanguine alterno et bella gerere gerendaque liberis tradere, cum inter se etiam mutis ac feris pax sit, vgl. § 51.
[4]) de ira II, 32, 1: non enim ut in beneficiis honestum est merita meritis repensare, ita iniurias iniuriis. illic vinci turpe est, hic vincere. — ep. 120, 10: alium vidimus adversus amicos benignum, adversus inimicos temperatum.
[5]) de officiis I, 25, 88.
[6]) de otio 1, 4: Die Stoiker sagen: non desinemus... opem ferre etiam inimicis.

Ausführlich kommt Seneca auf die Frage, ob eine Beteiligung am öffentlichen Leben dem Weisen zu empfehlen sei oder nicht, in dem Dialog „über die Ruhe des Geistes“ zu sprechen. Er läßt hier den Serenus die Ansicht entwickeln, daß gemäß der Lehre der großen stoischen Philosophen, des Zeno, Cleanthes, Chrysipp, welcher diese Männer für ihre eigne Person freilich nicht nachgekommen seien, der Mensch schuldig sei, sich dem Dienste des Staates zu widmen. Nicht freilich durch äußeren Glanz, nicht durch den Purpur und die Rutenbündel gelockt, solle er nach Ämtern und Ehrenstellen streben, sondern um Freunden, Verwandten, Mitbürgern, ja dem ganzen Menschengeschlecht besser nützen zu können.[1]) Auf das Forum solle man hinaustreten aus der Einsamkeit des Studierzimmers, dem einen mit seiner Redegabe, dem andern mit thätiger Hilfe dienen oder wenigstens zu dienen versuchen, auch wenn der Versuch des Erfolges entbehre, und dem Übermut des aufgeblasenen Glückspilzes nach Kräften Schranken setzen.[2]) Dieser Meinung, welche freilich dem Serenus selbst als die, nur möglicherweise, nicht unzweifelhaft, richtige erscheint, setzt Seneca einen Ausspruch des Philosophen Athenodorus entgegen.[3]) Auch nach diesem ist es allerdings an sich zu billigen, wenn man Mitbürgern und Mitmenschen durch Teilnahme an öffentlichen Geschäften zu nützen sucht, aber leider wird diese nutzbringende Thätigkeit nur zu häufig durch entgegenstehende widrige Umstände, durch den wahnsinnigen Ehrgeiz der Menschen, durch die beständige Gefahr, welche von seiten der Verleumder droht, ganz unmöglich gemacht. Deshalb sei es besser, sich vom Forum und aus dem öffentlichen Leben ganz zurückzuziehen und lieber durch wissenschaftliche Thätigkeit der Welt zu dienen.

Dem Athenodorus macht nun Seneca zum Vorwurf, daß er zu schnell das Feld räume, das man als tapferer Soldat im Notfall nur Schritt für Schritt, jeden Zoll verteidigend, verlassen dürfe. Wenn auch die eine Gelegenheit, jemandem der Mitbürger zu nützen, einem durch die Ungunst der Umstände genommen sei, so finde sich dafür doch vielleicht eine andre; wer zum Kriegsdienst untauglich sei, könne nach bürgerlichen Ehrenstellen streben, wem diese verschlossen seien, der könne sich durch seine Redegabe oder seinen Rat noch um andre verdient machen. Viele ziehen sich nur deshalb grollend vom Staate zurück, weil ihnen nicht vergönnt sei, eine bedeutende Rolle zu bekleiden, dies dürfe aber nicht jeder beanspruchen, es könne nicht nur Feldherren und Kriegstribunen, es müsse auch gemeine Soldaten geben.[4]) Der Ausspruch Demokrits, daß, wer ruhig leben wolle, weder für sich noch im Dienste des Staates viel mit Geschäften sich abgeben dürfe, beziehe sich nur auf Beschäftigungen, die überflüssig seien, denn wo keine Pflicht uns rufe, da sei das Handeln besser zu unterlassen, wo es aber notwendig sei, müsse man für andre und für den Staat nicht nur vieles, sondern unendlich vieles leisten.[5]) Als Beispiel dafür, daß auch bei der scheinbar

[1]) l. c. 1, 10.
[2]) l. c. § 12.
[3]) ib. cap. 3.
[4]) l. c. cap. 4.
[5]) l. c. cap. 13.

ngünstigsten Lage der öffentlichen Verhältnisse dem einzelnen eine nutz-ringende Thätigkeit noch möglich sei, führt er den Sokrates an, der ater der Herrschaft der Dreißig unbehelligt seinen Mitbürgern durch at und That förderlich war, dessen Freimut freilich später gerade der iederauflebenden Freiheit des Volkes zum Opfer fiel.[1])

Wenn hier Seneca gegen die Schattenseiten der Freiheit sich keines-egs blind zeigt, so gewinnt man doch aus andern Äußerungen den indruck, daß er nur im Freistaat eine politische Thätigkeit, ja das Leben lbst für wünschenswert erachtet. Dies scheint wenigstens hervorzugehen us den ungemessenen Lobsprüchen, mit denen er bei jeder möglichen elegenheit den jüngeren Cato überhäuft, weil er allein bis zum letzten temzuge die Sache der Republik vertreten, sich der drohenden Herr-schaft eines einzigen durch freiwilligen Tod entzogen und so seine reiheit sich gewahrt habe.[2]) Er habe die sinkende Republik, solange konnte, aufrecht erhalten und, als er dies nicht mehr vermochte, ihren turz geteilt, so daß die beiden, die zu trennen Sünde gewesen sei, auch n Tode vereint blieben, Cato und die Freiheit.[3]) Ihm gegenüber treten äsar und Pompejus tief in den Schatten, von denen nach Catos gnem Ausspruch der erstere ihn getötet, der andre ihn verbannt haben ürde.[4]) Wer auch von ihnen beiden siegen mochte, jedenfalls mußte eser Sieg ihn schlechter machen, als er vorher war.[5]) Seneca be-huldigt beide der Undankbarkeit gegen die Republik, weil sie dieselbe, e ihnen so viele Wohlthaten erwiesen, geknechtet, wenn er auch zugibt, ß Cäsar als Sieger sich durch Milde ausgezeichnet und niemanden, r nicht bewaffnet war, getötet habe, aber freilich hätten die andern — ermit ist Sulla gemeint —, welche die Waffen mit größerer Grausam-it geführt, dieselben bald gesättigt weggeworfen, während jener das chwert wohl bald in die Scheide gesteckt, aber nie ganz abgelegt habe.[6]) m Gegensatz zu Cäsars Milde wirft er einmal dem Pompejus Grau-mkeit vor, weil er zuerst im Zirkus Menschen gezwungen habe, mit lefanten zu kämpfen.[7]) Andrerseits stellt er dem Cäsar auf der Höhe iner Erfolge den in Mytilene als Verbannten weilenden Marcellus, n Freund des Brutus, als Glücklicheren und Rühmenswerteren gegen-ber.[8]) Allein auch das Lob, welches Cato gezollt wird, ist doch kein uneingeschränktes, als es bisweilen den Anschein haben könnte. Darum rd er allerdings immer gepriesen, daß er sich selber die Freiheit ge-ttet, aber das wird für eine Illusion erklärt, daß er sie auch den dern habe erhalten wollen, wo ja doch die Sache der Republik schon Ausbruch des Bürgerkrieges unrettbar verloren war. Nicht das sei

---

[1]) ib. cap. 5.
[2]) ep. 13, 14. — ep. 24, 95.
[3]) de const. cap. 2.
[4]) ep. 104, 32.
[5]) ep. 14, 13.
[6]) de ben. VI, 16, 4 u. 5. Diese Ansicht berührt sich in merkwürdiger Weise it der in unsern Tagen von Ritschl entwickelten.
[7]) de br. v. 14, 6.
[8]) ad Helv. 9, 4.

die Frage gewesen, ob Rom künftig Einem Herrn gehorchen solle oder nicht, sondern darum habe es sich gehandelt, wem von den beiden Gewalthabern der Sieg zufallen solle. An diesem Wettstreite sich zu beteiligen, habe für Cato eigentlich jede Veranlassung gefehlt, da der Sache, die er vertrat, doch nicht mehr zu helfen gewesen sei.[1]) Wird ihm doch selbst seine politische Wirksamkeit vor Beginn des Bürgerkrieges zum Vorwurf gemacht, da es zu einer Zeit, wo bereits der Pöbel dominierte, nicht mehr anständig gewesen sei, sich in den wilden Kampf der Parteien zu mischen, in dem keine Ehre mehr zu holen war.[2]) Dazu stimmt auch gut jene Äußerung Senecas, mit der er der Bemerkung des Livius, es sei ungewiß, ob es im Interesse des Staates gelegen habe oder nicht, daß Cäsar jemals das Licht der Welt erblickte, beizustimmen scheint.[3]) Bricht sich hier die Erkenntnis Bahn, daß die Monarchie von einer gewissen Zeit an für Rom eine Notwendigkeit gewesen sei, so kommt diese Anschauung noch viel unzweideutiger bei einer andern Gelegenheit zum Ausdruck, wo er die — man könnte sagen welthistorische — Kontroverse aufwirft, ob Brutus moralisch berechtigt gewesen sei, Cäsar zu töten oder nicht.[4]) Er wendet sich hier nun freilich gegen die Ansicht derjenigen, welche den Brutus wegen dieser That des Undanks ziehen, da Cäsar ihm vorher das Leben geschenkt habe. Denn Cäsar habe kein Recht gehabt, ihm das Leben zu nehmen, und so sei die Schonung desselben auch nicht als eine Wohlthat zu erachten. Aber er verwirft dessenungeachtet seinerseits die That, und zwar aus zwei Gründen. Einmal, weil die Freiheit damals doch zu Grunde gerichtet war und Brutus darauf gefaßt sein mußte, daß dem Ermordeten ein Nachfolger erstehen werde, und sodann, weil nach stoischer — wie auch nach aristotelischer — Lehre die beste Lage des Staates diejenige unter einem gerechten Monarchen sei. Durch diese letztere überraschende Äußerung spricht er eigentlich auch dem Cato jede Berechtigung, zwar nicht zu seinem Selbstmorde, denn dieser war für ihn, nachdem er sich einmal auf den Widerstand gegen Cäsar eingelassen, vielleicht geboten, sondern zu eben diesem Widerstande selbst ab.

Daß die Monarchie für das römische Reich eine Notwendigkeit und ein Segen sei, hat Seneca am stärksten ausgesprochen in der Schrift über die Milde, die er an Nero im zweiten Jahre von dessen Regierung richtete. Er vergleicht hier das Volk mit dem Körper, den Herrscher mit der Seele. Letzterer ist das Band, welches den Staat zusammenhält, der Lebenshauch, den soviel Tausende einziehen. Ohne jenen würde das Reich eine träge Masse und die leichte Beute eines jeden Angreifers sein. Und so lange werde das römische Volk fern vom Untergange sein, solange es die Zügel ertrage; wenn diese einmal den Händen der Kaiser entgleiten, dann werde die Einheit des Weltreiches gesprengt werden und der letzte Tag der Dienstbarkeit zugleich der letzte der Welt-

[1]) ep. 14, 13.
[2]) ib.
[3]) Nat. qu. V, 18, 4.
[4]) *de ben.* III, 20.

herrschaft sein.[1]) Wie uns die vorhergehenden Äußerungen gezeigt, haben wir in diesen Ausführungen keine bloße Schmeichelei gegen den fürstlichen Zögling, sondern die wirkliche Meinung des Schreibenden zu erblicken. Ebenso sucht er noch in den letzten Zeiten seines Lebens in einem Briefe an Lucilius sich und die Philosophen überhaupt wider den Vorwurf zu verwahren, als ob sie — was bei den Stoikern freilich zutraf — sich notwendig gegen die Regierung in Opposition befinden müßten. Im Gegenteil sei niemand der Monarchie dankbarer als eben sie, denen dieselbe eine gesicherte Muße gestatte. Gerade weil nunmehr der Weise sich von der Leitung des Staates, die jetzt in kundige Hände gelegt ist, zurückziehen kann, schuldet er den Regierenden Dank, die ihm die Teilnahme an den politischen Geschäften ersparen. Diesem seinem Dank könne er Ausdruck geben mit den Worten jenes Hirten des Vergil:

„O Meliboeus, ein Gott hat uns diese Muße geschaffen,
Denn für mich wird jener ein Gott stets sein."

Daß freilich diese gepriesene[2]) Sicherheit für den Gelehrten und Künstler wohl unter Augustus, aber nicht unter Nero in Wahrheit vorhanden war, das sollte der Lobredner der Monarchie, wenn er es sich im Augenblicke nicht bereits selber sagte, bald an seinem eignen Leibe erfahren.

Indes jene eben angeführten Worte, in denen vielleicht eine durch die Umstände geforderte Schauspielerei, jedenfalls aber eine gewisse müde Resignation zu Tage tritt, wurden erst niedergeschrieben, als der Philosoph die trüben Erfahrungen seiner politischen Laufbahn schon hinter sich hatte. Daß er sich der Beteiligung am öffentlichen Leben überhaupt nicht entzog, kann uns nach dem, was wir hinsichtlich seiner politischen Überzeugungen angeführt, nicht mehr wunder nehmen. Betrachtete er einmal die Monarchie auch nur als ein notwendiges Übel, so hatte es keinen Sinn, wenn er ihr seine Dienste versagte, ja er konnte hoffen als Erzieher und Minister des, wie es schien, so lenksamen Nero einen segensreichen Einfluß auf das ganze ungeheure Weltreich ausüben zu können. In den ersten Jahren ist ihm dies nach dem Urteile der Geschichtschreiber ja auch in der That gelungen, später hat er allerdings vielleicht den richtigen Zeitpunkt, da er sich noch mit Ehren zurückziehen konnte, versäumt und zu Dingen seine Hand geboten, die auch *seinem* Namen unauslöschliche Flecken anheften mußten.

Seneca selber sucht sein Verhalten vor sich und andern mit folgenden Erwägungen zu rechtfertigen: Ein grausamer und jähzorniger Herrscher sei einem Räuber und Wegelagerer gleich zu achten, dem gegenüber man sich in einer Zwangslage befinde und dem man sich wohl oder übel fügen müsse, denn der freie Wille sei eben in solchem Falle aufgehoben.[3]) Der Weise wird in manchen Fällen etwas thun, was er selber nicht gutheißen kann, wenn es auch nur darum wäre, um eine

[1]) de clementia I cap. 3 u. 4.
[2]) ep. 73, 1—10.
[3]) de ben. II, 18, 6.

nutzbringende Thätigkeit zu ermöglichen. Den edlen Charakter wird er zwar nicht ablegen, aber ihn der Zeit anpassen, und was andre aus Ruhm- oder Genußsucht ausführen, wird er thun, um etwas (Gutes) zustande zu bringen.[1])

Im Gegensatz zum kategorischen Imperativ, der jede Handlung an und für sich auf ihren Wert oder Unwert geprüft wissen will, wird also hier der Grundsatz ausgesprochen, daß der Zweck die Mittel heilige, wobei das Bedenkliche immer das bleibt, daß in solchen Fällen wohl die Schlechtigkeit der Mittel sicher, die Höhe des dadurch zu erlangenden Vorteils aber eine unbekannte Größe ist. Vom Standpunkt des Politikers aus mochte die Ermordung Agrippinas als das kleinere Übel erscheinen, die That selbst ist darum nicht weniger entsetzlich und wird noch entsetzlicher durch die an sie sich heftende Heuchelei. Mag zur Entschuldigung Senecas auch noch so vieles sprechen, es wird wohl kein Zweifel darüber bleiben, wer der wahre Stoiker war, er, der der Verteidigung des Muttermordes seine Feder lieh, oder Thrasea Pätus, der sich nicht entschließen konnte, in die Lobpreisung dieser Greuelthat einzustimmen. Wohl ist es wahr, daß dieses Verfahren gefahrvoll für ihn und ohne augenblicklichen Nutzen für die andern gewesen ist, aber nichts kann unser moralisches Gefühl wohlthuender berühren, als wenn wir inmitten der heuchlerischen Schmeichelreden der zitternden Senatoren dem unendlich beredten Schweigen dieses Mannes begegnen.

Seneca selbst hat der Rolle, welche er damals spielte, das Urteil gesprochen, wenn er die unwürdige Lage schildert, in welche die Notwendigkeit fortwährender Verstellung den Menschen versetze, und es für besser erklärt, wegen zu großer Offenheit sich verachten zu lassen, als beständig unter den Qualen der Heuchelei zu leiden. Aber freilich, fügt er hinzu, sei ein Unterschied zu machen zwischen einem solchen offenen und einem unvorsichtigen Verfahren.[2]) Als eine derartige Unvorsichtigkeit sah es Seneca unzweifelhaft an, wenn er sich in auffallender Weise von den Geschäften zurückgezogen und durch die darin unverkennbar sich aussprechende Mißbilligung den Zorn des Tyrannen auf sich gezogen hätte.[3]) Denn manche, sagt er in eben jener Schrift über die Ruhe des Geistes, müssen sich notgedrungen auf der einmal ihnen angewiesenen Höhe halten, weil sie dieselbe nur fallend verlassen könnten,[3]) aber er fügt sofort hinzu, daß dies nur von den Unvollkommenen, nicht von dem Weisen gelte, und wie könnte auch für den Weisen, dem die Stimme der Ehre befiehlt einer unwürdigen Lage ein Ende zu machen, das eigne Wohl in Betracht kommen?[4])

---

[1]) fr. 19.

[2]) ep. 14, 14. — ib. § 8: (sapiens) nocituram potentiam vitat, hoc primum cavens, ne vitare videatur. pars enim securitatis et in hoc est non ex professo eam petere, quia, quae quis fugit, damnat.

[3]) de tr. a. 10, 6.

[4]) vgl. de const. sap. 8, 3: Si maximum illud, ultra quod nihil habent, iratae leges ac saevissimi domini minitantur, in quo imperium suum fortuna consumit, aequo placidoque animo accipimus et scimus mortem malum non esse. — Et si fortunae iniurias moderate fert, quanto magis hominum potentium, quos scit fortunae manus esse?

In der öfters erwähnten Schrift sehen wir das Gefühl der Peinlichkeit seines Zustandes deutlich hervortreten. Indes mochte er sich immerhin mit der Erwägung trösten, daß, wenngleich er die frühere Herrschaft über das Gemüt seines kaiserlichen Zöglings so ziemlich verloren, ihm doch auch so noch genug Gelegenheit bleibe, sich dem Staate oder einzelnen nützlich zu erweisen.[1]) Als aber mit dem Tode des Burrhus, da sein Einfluß gegen denjenigen der Poppäa und des Tigellinus nicht mehr aufzukommen vermochte, er jede Illusion einer weiteren förderſamen Thätigkeit sich entschwinden fühlte, als sich das Delatorenunwesen, dem schon so viele zum Opfer gefallen, auch gegen ihn wandte, erst da begann er sich soweit als möglich jeder öffentlichen Wirksamkeit zu enthalten und in die Stille seines Studierzimmers zurückzuziehen. Seine Äußerungen aus dieser und der nächstfolgenden Zeit lassen denn auch erkennen, wie seine Ansicht in betreff der Teilnahme der Philosophen an den Staatsgeschäften eine gewisse Umwandlung erlitten hat, insofern ihm diese Teilnahme nicht mehr eine Pflicht als vielmehr eine Last und noch dazu eine undankbare und zwecklose Last zu sein scheint.

Nach den Erfahrungen, die er selber an sich gemacht hatte und noch täglich machen mußte, schien es ihm fortan dem Glück des Weisen nicht mehr zuträglich, sich mitten auf die Fluten des Lebens hinauszuwagen, wenngleich er nicht leugnen kann, daß auch der Hafen, die Ruhe des Privatlebens eine unbedingte Sicherheit nicht darbiete.[2]) Wohl könne man auch auf dem Forum die Ruhe des Geistes sich bewahren, aber besser sei es immerhin, alles, was auch nur entfernten Anlaß zur Unruhe geben könne, zu fliehen, als es geradezu aufzusuchen.[3]) Können doch von nur zu vielen Seiten Gefahren drohen, sei es vom Volke oder von einflußreichen Leuten im Senate oder von einem einzelnen, dem das Volk die Macht anvertraut hat. Jeden von diesen zu Freunden zu haben, sei schwer, man müsse aber suchen, sie sich wenigstens nicht zu Feinden zu machen. Der Philosoph wird ihren Zorn nicht herausfordern, sondern demselben wie der Schiffer dem Sturme auszuweichen suchen, freilich ohne den Schein zu erwecken, daß man ihm ausweichen wolle, denn auch das sei gefährlich, da man über Dinge, die man meidet, indirekt ein verwerfendes Urteil ausspreche. Um nicht das Volk zu reizen, dürfe man nicht dasselbe begehren wie die vielen, damit ihre Eifersucht nicht erweckt werde, auch dürfe man nicht zu viel besitzen, was zu entreißen der Mühe sich verlohne.[4]) Man muß sich hüten, daß man nicht die Leidenschaften der Menge gegen sich wachrufe, als da sind: Haß, Neid, Verachtung.[5])

---

[1]) Vielleicht ist der Ausspruch (ib. 4, 2): si praevalebit fortuna et praecidet agendi facultatem, non statim aversus inermisque fugiat latebras quaerens, quasi ullus locus sit, quo non posset fortuna persequi, sed parcius se inferat officiis et cum delectu inveniat aliquid, in quo utilis civitati sit, ein Ausdruck eigner Erfahrung, vgl. de const. cap. 19, 3: etiamsi premeris et infesta vi urgeris, cedere tamen turpe est: adsignatum a natura locum tuere. quaeris, quis sit hic locus? viri.

[2]) ep. 14, 1ß.

[3]) ep. 28, 6.

[4]) ep. 14, 7 ff.

[5]) ep. 105.

Eine gewiſſe Sicherheit gewährt ſchon der Umſtand, daß man nichts Böſes thut, ebenſo auch die Philoſophie, die allen (?) ehrwürdig ſei.[1]) Freilich darf man nicht durch allzu auffallenden Lebenswandel — iſt hier an Sokrates oder Cato oder an die Chriſten gedacht? — die Menge gegen ſich erregen, noch auch die öffentlichen Sitten zu hart tadeln,[2]) man ſoll lieber auf die eigne Vervollkommnung bedacht ſein,[3]) es womöglich vermeiden, mit den andern auch nur zu reden.[4]) Iſt doch der Menſch, wie Seneca tief peſſimiſtiſch ſagt, der gefährlichſte Feind des Menſchen, denn die Tiere werden nur durch Hunger oder Furcht zum Angriff gereizt, nur der Menſch vernichtet ſeinesgleichen aus bloßer Luſt an dieſer Vernichtung.[5])

Bei ſolchen Anſichten, welche, wie dies in jenen Tagen der Unterdrückung freilich natürlich war, eine hoffnungslos düſtere Färbung an ſich tragen, kann es nicht wunder nehmen, wenn Seneca andern nicht genug zureden kann, ſich von den Geſchäften in die Muße des Privatlebens zurückzuziehen,[6]) da nur der Weiſe, nicht der Staatsmann wahrhaft lebe. Aber wenn der Philoſoph einen ſolchen Ratſchlag erteilte, mußte er gewärtig ſein, daß man ihm entgegenhielt, wie denn er, der Stoiker, dazu komme, Anſichten zu vertreten, die er nicht ſowohl den Wortführern ſeiner Schule, als vielmehr dem Epikur entlehnt habe.[7]) Dieſem Vorwurf glaubt Seneca dadurch ausweichen zu können, daß er darauf hinweiſt, wie die Anſchauungen der Stoiker und Epikurs einander gar nicht ſo entgegengeſetzt ſeien, als es den Anſchein habe.[8]) Epikur ſagt, der Weiſe werde ſich nicht am Staatsleben beteiligen, außer wenn ein zwingender Grund dazu vorliege. Die Stoiker ſagen, er werde ſich beteiligen, außer wenn ein Hinderungsgrund vorliege. Solcher Hinderungsgründe aber gibt es viele. Solche liegen vor, wenn das öffentliche Leben allzuſehr vergiftet iſt, als daß man hoffen dürfte, der allgemeinen Verderbnis irgendwie ſteuern zu können,[9]) ſo daß man nur unnützerweiſe ſich Unwürdigkeiten ausſetze,[10]) wenn jemand zu wenig Anſehen oder nicht hinreichende Befähigung habe und die Mitbürger von ihm nichts wiſſen wollen, endlich wenn der Zuſtand ſeiner Geſundheit ſeine Wirkſamkeit behindere.[10]) Gäbe es einen Idealſtaat, ſo wäre die Beteiligung an dieſem für den Weiſen allerdings geboten, da nun aber ein ſolcher nicht vorhanden iſt, ſo iſt die Muße in jedem Falle vorzuziehen,[11]) freilich nicht die Muße des den Lüſten und der Bequemlichkeit lebenden Vatia, von deſſen Villa man doppelſinnig ſagte: Hier ruht Vatia,[12]) ſondern die

[1]) ep. 14, 11.
[2]) ib. § 14.
[3]) ep. 103, 5.
[4]) ib.
[5]) ep. 103, 1—2.
[6]) ep. 19—22. — ep. 86.
[7]) ep. 22, 7 ff. — de otio cap. 1.
[8]) ib. cap. 3.
[9]) ib.
[10]) ib.
[11]) ib. cap. 8.
[12]) ep. 55, 2—7, vgl. ep. 82, 3: otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura. — ep. 55, 5: non continuo sibi vivit, qui nemini.

des Philosophen. Denn dadurch, daß der Weise vom öffentlichen Leben sich zurückhält, hört er noch nicht auf Bürger eines Staates zu sein, freilich sei er dann ein solcher nicht desjenigen Staates, der nur die innerhalb der Grenzen eines bestimmten Landes Wohnenden umfaßt, sondern desjenigen, der die ganze Menschheit in sich begreift.[1])

Im Dienste dieses Staates aber wirkt man auch dann, wenn man nur wenigen, ja wenn man sich ganz allein lebt, vorausgesetzt, daß man durch die Ausbildung seiner Fähigkeiten sich in den Stand setzt, andern nützen zu können[2]) oder die Wissenschaft zu fördern,[3]) denn einer bloßen thatenlosen Kontemplation dürfe man sich freilich nicht hingeben.[4])

So haben Zeno und Chrysipp durch die Ausbildung ihrer Lehre der Welt mehr genützt, als wenn sie Heere geführt und, wie sie es eigentlich selber vorgeschrieben, sich am Staatsleben beteiligt hätten.[5])

Darin besteht also das gewissermaßen Positive der stoischen Tugend, daß der damit Ausgestattete, indem er sich lebt, zugleich andern lebt, daß er, wie Senecas Neffe Lucan von Cato sagt,[6]) nicht für sich, sondern für die ganze Welt geboren ist. Und mit dieser Tugend ist die höchste Glückseligkeit unmittelbar verbunden, weil die negative Seite derselben die vollkommene Unabhängigkeit von allem Äußern darstellt. Dem Weisen ist nicht unter allen Umständen geboten, sich der sogenannten äußern Güter zu entledigen, obwohl einzelne, wie Demetrius, dieser Entäußerung wegen gepriesen worden, vielmehr ist gerade er im stande, den allerbesten Gebrauch von ihnen zu machen, aber er soll nicht an sie sein Herz hängen, kann doch der Verlust keines derselben sein Glück auch nur um einen Gran herabmindern, da letzteres ausschließlich in der Tugend gegründet ist. Möglichste Unabhängigkeit von allem Äußeren und möglichste Förderung fremden Wohles, wobei freilich auf das erstere häufig der Hauptaccent gelegt wird, sind die beiden Stücke, aus denen sich diese das Glück begründende Tugend zusammensetzt.

---

[1]) de otio 4, 2.
[2]) de otio 3, 5.
[3]) de br. v. 14, 1: Soli omnium otiosi sunt, qui sapientiae vacant: soli vivunt. — ep. 68, 2. — de otio cap. 4. — ep. 14, 4. — ep. 6, 4. — ep. 18, 1. — ib. § 6.
[4]) ib. 5, 1. — ib. 7, 4: Alii petunt illam (i. e. contemplationem): nobis haec statio, non portus est.
[5]) de otio cap. 6. — ep. 14, 14.
[6]) Non sibi sed toti genitum se credere mundo, vgl. de v. b. 20, 3: ego sic vivam quasi sciam aliis me natum etc.

V. Kapitel.

Wert der Welt und des Lebens.

Der Weise kein bloßes Ideal, aber selten.

Aber ist dieses Musterbild der Vollkommenheit und Glückseligkeit, als welches die Stoiker ihren Weisen hinstellen, denn jemals wirklich auf Erden erschienen, ist es nicht ein bloßes Ideal, das zu erreichen keinem Menschen jemals vergönnt war und vergönnt sein wird?

Seneca weist zu wiederholten Malen die Behauptung der Gegner zurück, daß seine Schule von den Menschen Unerfüllbares verlange. Sie fordere nichts, was dieselben zu leisten nicht im stande seien,[1]) wenn die meisten diesen Forderungen nicht entsprächen, so sei daran nicht ihr Nicht-Können, sondern ihr Nicht-Wollen schuld.[2]) Auch können die Stoiker auf genug Gestalten hinweisen, welche das Geforderte wirklich erfüllt haben,[3]) wie in grauer Vorzeit Hercules,[4]) in späterer Männer wie Sokrates,[5]) Fabricius,[6]) Scipio,[7]) Lälius,[8]) Tubero,[9]) Cato,[10]) von welch letzterem man sogar vielleicht behaupten kann, daß er das Ideal noch übertreffe,[11]) selbst der Gegenwart fehlt es nicht an Weisen, wie ein Demetrius ist, dessen Bedürfnislosigkeit zu preisen Seneca nicht müde wird.[12]) In einigen Schilderungen, welche Seneca von dem Weisen und der Tugend entwirft, deren Anblick dazu dienen soll, uns das Wesen beider deutlich vor Augen zu führen,[13]) hat man in neuerer Zeit den unverkennbaren

---

[1]) ep. 104, 25. — ep. 116, 7.
[2]) ep. 104, 26: ipsi quoque haec facere possunt, sed nolunt. — ep. 116, 7: nolle in causa est, non posse praetenditur, vgl. dagegen de v. b. 18, 1: cum potuero, vivam, quomodo oportet, de ben. I, 1, 9.
[3]) de const. sap. 7, 1.
[4]) de ben. I, 13, 3.
[5]) ep. 7, 6 u. ö.
[6]) ep. 98, 13; 120, 6 u. 19 u. ö.
[7]) ep. 70, 22; 25, 6 u. ö.
[8]) ep. 7, 6; 11, 10; 25, 6 u. ö.
[9]) ep. 98, 13; 120, 19 u. ö.
[10]) ep. 25, 6; 104, 29 ff. u. ö.
[11]) de const. sap. 7, 1.
[12]) dial. VII, 13, 3 u. ö.
[13]) ep. 120, 5 ff.; 115, 2 ff.

Hinweis auf Christus finden wollen,[1]) richtiger ist, daß wenn ihm dabei eine bestimmte Gestalt vor Augen geschwebt hat, wir uns Demetrius als diese zu denken haben.[2]) Aber freilich gibt Seneca selbst zu, daß der Weise so selten ist wie der Vogel Phönix, daß nur alle hundert oder gar fünfhundert Jahre einer kommt, der diesen Namen verdiene,[3]) und diese Catonen und Scipionen stehen so weit über den gewöhnlichen Sterblichen, daß diese nicht hoffen dürfen, sie jemals zu erreichen.[4])

Verschiedene Stufen der Nichtweisen.

Nach der strengen stoischen Theorie ist zwischen Weisen und Nichtweisen eine weite Kluft, die durch keine Brücke überspannt wird, man ist entweder ganz weise oder gar nicht. Da es aber nun die Schwäche der menschlichen Natur nur äußerst wenigen verstattet, dies Ideal zu erreichen, so würde die ganze stoische Philosophie, falls dieselbe darauf beharrte, daß alle nicht wirklich Weisen gleich unweise und also auch gleich unglücklich seien, einen höchst unfruchtbaren und trostlosen Eindruck machen. Man muß deshalb dem einzelnen die Möglichkeit in Aussicht stellen, jenem Ideal, auf dessen völlige Erreichung in den weitaus meisten Fällen verzichtet werden muß, sich wenigstens in gewissem Maße annähern zu können.[5]) Nach den verschiedenen Graden, in denen diese Annäherung erfolgt, teilt nun Seneca die Menschen in verschiedene Klassen ein. Die den gewöhnlichen Menschen höchst erreichbare Stufe ist diejenige, da sie schon alle ihre Affekte und Laster besiegt und alles zu Lernende gelernt haben, aber ihr Vertrauen auf sich selbst noch kein ganz sicheres ist. Zwar sind sie bereits vor jedem Rückfall gesichert, aber sie wissen dies noch nicht mit völliger Klarheit von sich selber. Oder, wie andre sagen, die Krankheiten des Geistes, wie Habsucht, Ehrgeiz u. s. w., also diejenigen Leidenschaften, die auf einer Verkehrtheit des Urteils beruhen, haben sie überwunden, aber noch nicht die Affekte, die plötzlichen Aufwallungen des Geistes, aus deren Vernachlässigung leicht wieder eine solche Krankheit entstehen kann.[6]) Anderwärts bezeichnet er jene zweite Stufe als diejenige, auf der jemand im Festhalten des für recht Erkannten wie in seinem Urteil noch nicht beständig genug ist und außer der Tugend noch gewisse Dinge für Güter und begehrenswert hält, wie ungeschwächte Kraft der Sinneswerkzeuge, Ge-

[1]) Vgl. Kreyher: L. Annäus Seneca u. s. Bezieh. zum Urchristentum S. 68 ff.
[2]) So bezieht sich die Stelle ep. 115, 2: magnus ille remissius loquitur et securius, quaecumque dicit, plus habent fiduciae quam curae, wenn überhaupt auf eine bestimmte Person, was nicht nötig ist, auf Demetrius, wie die Vergleichung mit ben. VII, 8, 2 zeigt. Dort heißt seine Beredsamkeit eine solche, quae res fortissimas deceat, non concinnata, nec in verba sollicita, sed ingenti animo, prout impetus tulit, res suas prosequens; vgl. ep. 9, 11: magnus ille (i. e. Demetrius) qui in divitiis pauper est. In ep. 120, 18 heißt: necessario itaque magnus apparuit nicht, wie Kreyher l. c. S. 68 will: es erschien jener Große, sondern: groß erschien der, welcher —
[3]) ep. 42, 1. — de tr. a. 7, 4. — Dial. II, 7, 1.
[4]) ep. 70, 22.
[5]) ep. 75, 6.
[6]) ep. 75, 9—13. — ep. 72, 10. — ep. 85, 4. — ep. 71, 34.

ſundheit, Schönheit und ein langes Leben. [1]) Noch an einer andern Stelle kennzeichnet er den Unterſchied zwiſchen dieſer Stufe und dem Weiſen dahin, daß die auf der erſteren Stehenden ſich aus der Krankheit noch nicht völlig herausgearbeitet haben, ſondern noch leichteren Anfällen ausgeſetzt und vor einem vollſtändigen Rückfall keineswegs geſichert ſind. [2])

Selbſt zu dieſer zweiten Stufe iſt nicht leicht und ſchnell zu gelangen, [3]) vielmehr muß man zuvor erſt verſchiedene Zwiſchenſtufen überſchreiten. Die nächſte Stufe nach denen, welche zwar über die Krankheiten, aber nicht über die Affekte hinaus ſind, nehmen diejenigen ein, welche die größten Affekte und Übel des Geiſtes überwunden haben, die aber noch rückfällig werden können. [4]) Selbſt um dieſe Stufe zu erklimmen, iſt ſchon große Gunſt der Natur und eifrigſte Anſtrengung von nöten, man kann aber froh ſein, wenn man auch nur den niedrigſten Grad der Fortſchreitenden erreicht. Wer dieſen erklommen hat, iſt außerhalb vieler Übel, aber nicht aller, er hat vielleicht die Habſucht überwunden, wird aber noch zornig, er hat vielleicht die Wolluſt beſiegt, aber nicht den Ehrgeiz. Andre begehren nichts mehr, aber empfinden noch Furcht. Wieder andre fürchten zwar den Tod nicht, aber noch den Schmerz. [5]) Wohl von dieſen gilt es auch, daß ſie zwar gegen das Glück die Augen zu erheben wagen, aber nicht ſtandhaft genug, denn ſie ſinken noch zuweilen, von dem Glanze desſelben geblendet. [6]) Ebenſo, wenn geſagt wird, jemand ſei guten Willens und ſchreite fort, es fehle ihm aber noch viel zum Höchſten, er werde abwechſelnd niedergeſtürzt und erhoben. [7]) Anderwärts wird eine Einteilung Epikurs angeführt, nach welcher die einen von ſelbſt zur Wahrheit kommen, andre eines Führers, die dritten einer Stütze bedürftig ſind. [8])

Doch wohl auf alle Fortſchreitenden bezieht es ſich, daß ihnen der Beiſtand des Glückes erforderlich iſt, [9]) da ſie noch nicht gelernt haben, auf alle äußern Güter zu verzichten. Überhaupt iſt es ein Fehler, von dem Fortſchreitenden dasſelbe zu verlangen wie vom Weiſen, er kann nicht ſchon ganz richtige Anſichten darüber haben, was zu thun iſt oder nicht, noch ſo geübt ſein, daß er vor jedem Abweichen geſchützt iſt. [10])

Sich ſelber nun rechnet Seneca durchaus nur zu den Fortſchreitenden, den Titel eines Weiſen lehnt er auf das entſchiedenſte von ſich ab. [11])

Er zählt ſich zu denen, die nicht von ſelbſt zur Wahrheit gelangen können, ſondern dazu einen Führer brauchen. [12])

Ja er will ſich nicht einmal denen zur Seite ſtellen, die ſchon

---

[1]) ep. 92, 28. — de v. b. 16, 3.
[2]) ep. 72, 6. — ep. 92, 28.
[3]) ep. 42, 1. — ep. 24, 50.
[4]) ep. 75, 13. Dieſe Definition der dritten Stufe deckt ſich mit derjenigen, die er anderwärts (ep. 72, 6) von der zweiten gibt.
[5]) ep. 75, 14 u. 15.
[6]) ep. 71, 34.
[7]) ep. 72, 9. — ib. § 11.
[8]) ep. 52, 3 ff.
[9]) de v. b. 16, 3.
[10]) ep. 71, 30. — de v. b. 17. — ib. 24, 4 ff.
[11]) ad Helv. 5, 2.
[12]) ep. 52, 3. — ep. 89, 2.

was vorgeschritten sind,[1]) sondern zufrieden sein, wenn er nur nicht ı. den Schlechtesten gehöre.[2]) Auch er bedarf des Arztes, da er sich eler Fehler bewußt ist, welche Heilung nötig haben.[3])

Aber wenn richtig ist, was Epikur sagt, daß der Anfang des Heiles e Erkenntnis der Sünden sei,[4]) so ist ja schon das ein Fortschritt, n man gewissermaßen eine Umwandlung, eine Art Wiedergeburt (!) nnen kann, daß man seiner Fehler inne wird,[5]) zu welchem Ende eneca jeden Abend mit sich selbst ins Gericht geht.[6])

Allgemeine Sündhaftigkeit.

Soweit die Fortschreitenden von dem Ideal des Weisen auch entrnt sein mögen, es ist, wie wir gesehen haben, schon für ein großes lück zu erachten, wenn wir auch nur der untersten Klasse derselben ngehören. Denn man braucht nur um sich zu schauen, um sich von chlechten umringt zu sehen, um zu erkennen, wie es für jedes Verrechen ein Beispiel gibt, wie täglich die Schlechtigkeit fortschreitet,[7]) wie n seiten der Allgemeinheit wie des einzelnen gesündigt wird, dann erden wir froh sein, wenn wir nicht unter den Allerschlimmsten uns finden.[8])

Wenn die Menschen schlecht sind, so ist dies freilich nicht die Schuld r Natur, denn alle Sünde ist ja vielmehr etwas, was gegen die Natur t.[9]) Die Natur hat uns alle ohne Fehler erschaffen, diese sind erst äter hinzugekommen. Sie hat uns nicht mit den Leidenschaften, aus denen äter die Sünde entspringt, ausgestattet, sie hat uns frei geboren.[10])

Deshalb waren auch in den frühesten Zeiten, als sie sich von der atur noch nicht entfernt hatten und den Göttern noch näher standen, ie Seneca im Anklang an Plato bemerkt,[11]) die Menschen am tugendrftesten,[12]) wenngleich eine Tugend, die mehr auf Unkenntnis des Lasters s auf Erkenntnis des Guten beruht, kaum eine solche zu nennen[13]) nd auch kein Zeitalter gänzlich von Schuld frei ist.[14]) Mit der Entickelung der Kultur aber und der Ausbildung des Luxus, der die Leiden-

[1]) de v. b. 17, 3 ff.; 24, 4. — ep. 109, 17. — ep. 55, 8. — ep. 63, 14.
[2]) ep. 75, 15. — Nat. qu. I prol. § 5.
[3]) ep. 68, 8. — ep. 108, 15. — ep. 109, 17. — ep. 6, 1.
[4]) ep. 28, 9.
[5]) ep. 6, 1.
[6]) de ira III, 36, 3.
[7]) Nat. qu. VII, 32, 1: Miraris, si nondum sapientia omne opus suum plevit? nondum tota se nequitia protulit. adhuc nascitur et huic omnes peram damus; de ben. I, 10, 1.
[8]) ep. 75, 15.
[9]) ep. 122, 5. — ep. 50, 8.
[10]) ep. 94, 55. — ep. 22, 15: Man bemerke den Gegensatz gegen die Erbsünde. gl. oben S. 10 ff., 23, 32. Freilich entwickeln sich, wie Zeller S. 710 Anm. 2 rvorhebt, unsre Fehler aus natürlichen Ursachen, aber zu diesen gehört vor lem unser eigner Wille, da sonst das wichtigste, Tugend und Glück, vom Zufall hängig wäre (s. oben S. 11, 20 Anm. 2).
[11]) Politicus 271 D.
[12]) ep. 90, 4. — ep. 95, 44.
[13]) ep. 90, 46.
[14]) ep. 97, 1.

schaften der Menschen ins Ungemessene steigerte, sind dieselben immer schlechter und schlechter geworden, so daß augenblicklich eine entsetzliche Verderbnis herrscht, die einen zum Haß gegen das Menschengeschlecht verleiten könnte.[1])

Von dieser Sündhaftigkeit ist keiner ausgenommen, nicht Einer, sie sind alle schuldig.[2]) Wer könnte von sich behaupten, daß er gegen kein Gesetz verstoßen, und könnte er das selbst, so reichte auch das nicht aus, denn er hätte nur dem äußeren Gesetze genug gethan.[3]) Wenn die innere Gesinnung vor Gericht gezogen werden könnte, würde niemand straflos bleiben,[3]) denn niemand ist vor seinem Gewissen ohne Schuld,[4]) hält doch viele nur die Scheu vor andern von der Sünde zurück.[5]) Ja im Gegensatz zu seinem eignen Axiom, daß der Mensch von Natur gut sei, behauptet Seneca einmal, niemand sei früher gut als böse, wir alle seien vom Bösen in Beschlag genommen, Tugenden müsse man lernen, Fehler verlernen.[6])

Der Gedanke, daß wir allzumal Sünder sind, muß uns abhalten, irgend einen unsrer Mitmenschen zu verdammen.[7]) Wir dürfen deshalb den Fehlenden nicht zürnen, schon darum nicht, weil sie ja nur im Irrtum handeln.[8])

Wie der Arzt den Kranken, muß man den Schlechten zu heilen suchen,[9]) je nach dem Grade der Schlechtigkeit auf verschiedene Weise.[10]) Bei den meisten ist der Same zum Guten nicht völlig erstickt, sondern nur an der Entwickelung gehindert und bedarf daher sorgfältiger Pflege.[11])

Ist die Seele des Betreffenden bereits mit Lastern angefüllt, so muß man dieselben auszurotten suchen, neigt er nur zu irrigen Meinungen, ohne schon in dieselben verfallen zu sein, so muß man der Versuchung zuvorkommen.[12])

Der erste Schritt zur Besserung ist, wie schon bemerkt, der, daß man jemandem die Überzeugung beibringt, daß er wirklich sündige,[13] daß er die Schuld an seiner Sünde nicht auf äußere Umstände schieben sondern in sich selber suchen müsse.[14])

Schlechtigkeit der Welt und des Lebens.

Wenn es wahr ist, daß der Mensch um so glücklicher ist, eine je höhere Tugend er besitzt, der moralische Zustand aber im allgemeine

[1]) de tr. a. 15, 1. — de ira II, 9.
[2]) de ira II, 28, 1. — ib. III, 26, 4. — ib. II, 10, 2. — ib. § 4. — de clem. I, 6, 3. — de tr. a. 10, 3: Omnes cum fortuna copulati sumus et
[3]) de ira II, 31, 8.
[4]) ep. 14, 3; vgl. das Wort: nemo oculis suis lautus est. — ep. 94, 7
[5]) ep. 83, 19.
[6]) ep. 50, 7.
[7]) ep. 50, 3. — de ira II, 14, 2. — ib. 28, 8.
[8]) ib. 10, 2. — ib. § 4.
[9]) ep. 52, 9.
[10]) ep. 94, 13.
[11]) ib. § 31. — ep. 108, 8.
[12]) ep. 94, 13.
[13]) ep. 50, 4.
[14]) ib. § 8.

rartig beſchaffen iſt, daß das Ideal ſo gut wie niemand erreicht, nur ißerſt wenige demſelben nahe kommen, die große Mehrzahl der Menſchen ver in Schuld und Sünde verſtrickt ſind und trotz aller gegenteiligen nſtrengungen ſich nur bis zu einem gewiſſen Grade aus denſelben herszuarbeiten vermögen, ſo ergibt ſich daraus, daß auch das Glück, das e ſtoiſche Philoſophie ja nur dem Tugendhaften in Ausſicht ſtellt, in inem vollen Umfange faſt niemandem zu teil wird und daß auch eine nnäherung an dasſelbe nur in beſcheidenem Maße ſtattfindet. Stellt ch hierdurch der eudämoniſtiſche Zuſtand der Menſchheit ſo gut wie ihr oraliſcher als ein äußerſt unbefriedigender heraus, ſo gewinnt man ıſſelbe Reſultat, wenn man die Verteilung von Luſt und Unluſt in der Welt nicht von ſtoiſchem Standpunkt, ſondern von dem des gewöhnlichen enſchenverſtandes aus ins Auge faßt.

Wir haben ſchon früher[1]) geſehen, daß die Lenker der Welt nach r Auffaſſung Senecas das Beſte der Allgemeinheit wie des Einzelnen ı Auge haben, daß er ſelber aber deſſenungeachtet zugeſtehen muß, wie e Herrſchaft, unter der wir leben, eine keineswegs milde iſt. Unter e Gewalt des Glückes, ſo ſagt er einmal, eine harte und unbezwingliche, ıb wir geraten, nach deſſen Gutdünken wir Billiges wie Unbilliges ı dulden haben.[2])

Den Weiſen, ſagt er ein andres Mal, lehre die Philoſophie, falls der Welt wirklich das blinde Glück herrſche, dieſem nur mit Trotz ch zu unterwerfen.[3]) Jedes Leben iſt eine Knechtſchaft, denn alle ſind ir an das Glück gekettet, die einen mit goldnen und loſen, die andern it ſchmutzigen und feſteren Banden.[4]) Es iſt keine angenehme Sache ı leben,[5]) das Leben iſt vielmehr ein Kampf,[6]) ja eine Strafe,[7]) und emand, der da geboren wird, kommt um die Leiden des Lebens herum.[8]) lan mag das weite Reich der Sterblichen überblicken, überall iſt reicher und beſtändiger Stoff zum Weh vorhanden. Eher werden uns e Thränen ausgehen als die Gründe zum Weinen. Was für ein Leben ıs die Natur verheißt, erſieht man ſchon daraus, daß die erſte Lebensgung des neugebornen Menſchen im Weinen beſteht.[9])

Das ganze Leben iſt ein beweinenswertes Ding,[10]) es gibt keinen nglücklichen, dem nicht das noch größere Unglück irgend eines andern ıwiſſermaßen zum Troſt gereichen kann.[11]) Nichts iſt ſo trügeriſch als ıs menſchliche Leben, nichts ſo voll Hinterliſt, niemand würde es annommen haben, wenn es uns nicht ohne unſer Wiſſen zu teil ge-

[1]) S. oben S. 23—27.
[2]) ad Marc. 10, 6.
[3]) ep. 16, 5, vgl. dagegen ep. 98, 1: multos inveni aequos adversus homines, adversus deos nemine m.
[4]) de tr. a. 10, 3.
[5]) ep. 107, 2.
[6]) ep. 96, 5.
[7]) ad Polyb. 9, 6.
[8]) ad Marc. 10, 5.
[9]) ad Polyb. 10, 2.
[10]) ad Marc. 10, 1.
[11]) ib. 12, 4.

worden wäre. Das Beste ist daher das Nichtgeborenwerden, das Nächstbeste, ganz wie jenes bekannte sophokleische Chorlied es sagt, ein früher Tod,[1]) denn für jedes Leben ist die Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß die Unlust die Lust desselben überwiegt.[2])

Mit dieser Anschauung von der Unseligkeit des Daseins tritt der Philosoph, wie so oft, in auffallenden Gegensatz zu eignen optimistischen Äußerungen, er gerät selber auf die Bahn derjenigen, denen er Unbilligkeit gegen die Götter,[3]) Undankbarkeit gegen die Natur[4]) zum Vorwurf macht. Wie rhetorisch übertrieben seine Exklamationen über das menschliche Elend aber auch lauten mögen, so ist in ihnen doch mehr Wahrheit enthalten, als in jenen zuweilen widerwärtig devoten, an die Lobpreisungen christlicher Prediger anklingenden Hymnen auf die Güte der Götter, zu deren Begründung er doch eigentlich nichts weiter anzuführen vermag als die Herrlichkeit der Natur[5]) — als ob die Welt, wie Schopenhauer treffend bemerkt, nur ein Guckkasten wäre — und das Vorhandensein jener allgemeinen Güter, deren Genuß freilich einem jeden freisteht, die aber nur ausreichen, um das Leben überhaupt erst möglich, nicht, es irgendwie begehrenswert zu machen.[6]) Wenn er ferner in der Unterschätzung dessen, was der gewöhnliche Mensch, nicht der Stoiker, unter Glück versteht, gerade so wie der heutige Pessimismus häufig zu weit geht, so hat er doch darin vollkommen recht, daß der Mensch zur Erreichung dieses Glückes durchaus auf die Gnade der Natur angewiesen ist und für den einzelnen kein Mittel existiert, sich dasselbe zu sichern. Das Glück des stoischen Weisen aber trägt einmal einen sehr zweifelhaften Anstrich und ist sodann der ungeheuern Mehrzahl der Menschen ewig unerreichbar.

Bei dieser Unvollkommenheit und Unsicherheit des Lebens ist das einzige, worauf man hoffen darf, der Tod.[7]) Nur er, die beste Erfindung der Natur,[8]) macht, daß das Leben keine Strafe ist.[9]) Und zwar haben wir glücklicherweise nicht auf den Tod zu warten, nur deshalb brauchen wir über das Leben nicht zu klagen, weil es niemanden hält.[10]) Und dies gilt nicht etwa nur von den gewöhnlichen Menschen, die ja nach stoischer Ansicht unglücklich sein müssen, sondern auch vom Weisen, der nur eben lebt, solange er muß, nicht solange er kann.[11])

Der Selbstmord.

Das Recht, unter gewissen Umständen dem unerträglich gewordenen Leben selbst ein Ende zu machen, war von der Volksmeinung Griechen-

[1]) ib. 22, 8.
[2]) ep. 99, 10. — ad Marc. 22, 2.
[3]) ep. 93, 1.
[4]) de ben. I, 1, 11.
[5]) de provid. cap. 1. — de ben. IV, 4 ff. — ib. cap. 23 u. 24; VI, 20—22.
[6]) ib.
[7]) ad Marc. 20, 2.
[8]) ib. 20, 1.
[9]) ib. 20, 2.
[10]) ep. 70, 15.
[11]) ep. 70, 4. — de provid. 6, 4.

lands dem Menschen mit ziemlicher Einstimmigkeit zuerkannt worden. Der Widerspruch einzelner Philosophen wie der Pythagoräer, Platos, des Aristoteles, welcher größtenteils religiösen Motiven entsprang, war ziemlich wirkungslos verhallt, und ihm gegenüber hatten die meisten übrigen Philosophenschulen den Selbstmord von den Voraussetzungen ihrer Systeme aus zu rechtfertigen gesucht. Daß Epikur, dessen höchstes Ziel die Schmerzlosigkeit war, dem Sterblichen das häufig einzige Mittel, den Leiden des Lebens zu entrinnen, nicht verwehren konnte, ist selbstverständlich, aber auch den Stoikern schien dieses unter Umständen die einzige Möglichkeit darzubieten, dem Weisen sein höchstes Gut, die Unabhängigkeit des Geistes, zu bewahren. Wohl zählten sie das Leben zu dem ersten Naturgemäßen, aber die Erhaltung desselben war ihnen nur so lange Pflicht, als es nicht höhere Rücksichten auf das Wohl andrer wie die eigne Freiheit die Aufopferung desselben forderten.

Für die Römer gewannen die Anschauungen der Philosophen hinsichtlich dieser Frage, die bereits Lucrez mit feurigem Eifer den Landsleuten als die allein wahren gepredigt, zum erstenmal praktische Bedeutung in den Zeiten des Sturzes der Republik, als die Führer der geschlagenen Partei sich der drohenden Alleinherrschaft durch einen freiwilligen Tod entzogen.

Das Beispiel eines Cato und Brutus war es dann, was denen, die in den schlimmen Tagen der Kaiserherrschaft, unter einem Tiberius, Caligula und Nero, sich noch einen Rest von Unabhängigkeit bewahrt hatten, den Mut gab, die Fesseln der Tyrannei entschlossen abzuwerfen, sei es, daß sie sich in erfolglosen Verschwörungen kompromittiert, sei es, daß das schnöde Treiben der Delatoren Ehre und Leben auch des Unschuldigen bedrohte, oder daß nur der Ekel an den öffentlichen Zuständen den Tod als wünschenswert erscheinen ließ.

Während den einen epikureische Leidensscheu anriet, das unbequem gewordene Dasein zu fliehen, wirkten bei den andern republikanischer Unabhängigkeitssinn und die philosophische Überzeugung des Stoikers zusammen, um ihnen das Gleiche anzuempfehlen. Die letzten Stunden vor dem Scheiden verbrachte ein solcher dann wohl im Gespräch mit einem stoischen oder cynischen Philosophen, ließ sich von ihm über die Berechtigung seines Thuns und die Aussichten, die seiner nach dem Tode warteten, beruhigen und öffnete sich gelassenen Gemütes die Adern.

Selbst die Gesetze thaten jener damals übermächtigen Neigung Vorschub, indem derjenige, welcher der ihm drohenden Verurteilung durch freiwilligen Tod zuvorkam, mit der Aussicht aus dem Leben scheiden durfte, daß sein Vermögen den Seinen erhalten blieb. Ebensogut wie von einem ruere ad servitium konnte man damals von einem ruere ad mortem reden. Niemand aber hat jene damals allgemein anerkannte Lehre von dem Rechte des Menschen, sein Leben, wenn es ihm beliebe, freiwillig enden zu können, in gleicher Weise zum Angelpunkte und Schlußstein seiner Weltanschauung gemacht, wie eben Seneca.

Wie in der antiken Ethik überhaupt die Glückseligkeit des Menschen der letzte Endzweck seines Handelns ist, so betrachtet Seneca auch den Tod desselben unter diesem Gesichtspunkt. Dieser ist zu erstreben,

wenn er eben jener Glückseligkeit dient, den Betreffenden von S
und Unluſt befreit.[1]) Wohl ſagen manche Philoſophen, der T
immer abzuwarten, niemals ſelbſt herbeizuführen,[2]) aber dies
wenig wahr, daß vielmehr das Leben nur durch die Ausſicht a
möglichen freiwilligen Austritt aus demſelben erträglich wird.[3])
darum kann man dem Menſchen Ergebung in den Weltlauf emp
weil er denſelben ja freiwillig über ſich ergehen läßt, indem e
jederzeit freiſteht, ſich ihm zu entziehen.[4]) Der Selbſtmord iſt a
wenig eine Auflehnung gegen den Willen des Schickſals und der G
daß man es im Gegenteil als eine Wohlthat derſelben bezeichnen
den Menſchen einen ſolchen Ausweg gelaſſen zu haben.[5]) Gerade
iſt die Entſchuldigung der Götter dafür zu finden, daß ſie ſoga
Guten ſoviel Leiden auferlegt haben.[6]) Sie haben es dem Me
inſofern ſehr leicht gemacht, als ihm, der nur auf Einem Wege
Welt hineinkommt, zum Hinausgehen unzählige offen ſtehen.[7])
ſchimpflich, eine Feigheit, von der Gnade der Götter den Tod zu er
den wir uns ſo leicht ſelbſt bereiten können.[8]) Es iſt feige de
abzuwarten[9]) oder gar noch vom Leben etwas zu hoffen, wo
eigne Hand uns aller Leiden entheben kann.[10]) Auf jegliche We
es uns erlaubt und geboten, unſer Leben abzukürzen. Seneca
keine verächtliche Todesart, die beſte iſt in jedem Falle die, welch
am ſchnellſten von unſern Leiden befreit.[11]) Unendlich bequem iſt e
gemacht, eine jede Ader, ruft er einmal begeiſtert aus, iſt der W
Freiheit.[12]) Denn der Selbſtmord iſt es, der, um mit Epikur zu
die Notwendigkeit, der wir unterthan ſind, für uns zur Freiheit mo

Steht es uns aber denn nun unter allen Umſtänden frei, dieſem
ein Ende zu machen? Da alles auf unſre Glückſeligkeit ankomm
der Tote jedenfalls glücklicher iſt als der Lebende, ſo wird die
quente Antwort bejahend lauten müſſen. In der That ſagt auch
einmal, daß man zum Selbſtmord keine ſehr wichtigen Gründe zu
brauche, da uns keine ſehr wichtigen im Leben zurückhalten.[14]) Er
ſelbſt den nur durch eine unbedeutende Verletzung veranlaßten Selb
des Zeno,[15]) denn ſobald etwas das Leben ſtöre oder auch nur die A

---

[1]) ep. 17, 9.
[2]) ep. 70, 14.
[3]) ep. 24, 24; 70, 15. — ad Marc. 20, 2.
[4]) ep. 12, 10.
[5]) ib.
[6]) de provid. 6, 7. — de ira II, 28.
[7]) ep. 70, 14. — ep. 12, 10. — ep. 117, 23. — de provid. 6, 7—
[8]) ep. 117, 22.
[9]) ep. 117, 23.
[10]) ep. 70, 6 ff.
[11]) ib. §§ 12 ff.
[12]) de ira III, 22.
[13]) ep. 12, 10: malum est in necessitate vivere, sed in necessitate
necessitas nulla est.
[14]) ep. 77, 4.
[15]) ep. 104, 21.

auf eine solche Störung vorhanden sei, dürfe man sich töten.[1]) Er erwähnt, wie Marcellinus sich wegen einer nicht unheilbaren Krankheit getötet, und erzählt dabei von dem Zureden eines Stoikers, der jenem Leben wie Tod als etwas ganz Indifferentes hinstellte und behauptete, man könne recht gut das Leben aus bloßem Ekel an dessen Einförmigkeit verlassen,[2]) was mit Senecas eigner Ansicht vollkommen übereinstimmte.[3]) Er hebt ausdrücklich hervor, wie weder die Rücksicht auf Freunde noch auf das Vaterland uns abhalten könne, uns den Tod zu geben.[4]) Noch viel weniger natürlich das Gerede der Menschen, die, wie zum Beispiel in dem Falle des Epikureers Diodor, unsre That vielleicht ungerechtfertigt finden, denn der Mensch selbst ist doch der beste Richter über das, was zu seinem Glücke dient.[5]) Ja er will durchaus nichts davon wissen, daß es Pflichten geben könne, die uns im Leben zurückhalten, denn das Sterbenkönnen ist auch eine Pflicht.[6])

Zuweilen ist der Philosoph aber doch bemüht, die Gründe, die uns zum Selbstmord führen können, näher zu präzisieren. Es kommt darauf an, sagt er einmal, wo du leben sollst, mit wem, wie du leben sollst und was thuend.[7]) Jedenfalls ist dasjenige Leben zu fliehen, das keins mehr ist; wo nicht mehr das Gut- sondern nur das Längerleben in Frage kommt.[8]) Ja, wir sind verpflichtet, uns schon früher zu töten, ehe wir in eine solche Lage wirklich geraten, wenn wir voraussehen, daß wir im Falle des wirklichen Eintretens wahrscheinlich nicht mehr im stande sein werden, uns zum Sterben entschließen zu können, wie zum Beispiel bei dem Ausbruche einer Geisteskrankheit.[9])

Das, was uns in eine solche Lage zu versetzen vermag, kann teils physischer, teils sittlicher Natur sein. Physische Gründe sind Schmerz (es ist Narrheit nur für den Schmerz zu leben),[10]) Krankheit,[11]) Alter,[12]) Mangel.[13])

Sittliche: wenn wir gezwungen werden zu thun, was unsrer unwürdig ist, wenn wir zu schimpflichen Handlungen genötigt werden, wie jener lakonische Knabe,[14]) der in Gefangenschaft geraten sich lieber den Kopf an der Wand zerstieß, als daß er seinem Herrn einen niedrigen Dienst geleistet hätte, oder unsre Freiheit zu verlieren im Begriff sind,

---

[1]) ep. 70, 4.
[2]) ep. 77, 5 ff.
[3]) ib. — ep. 24, 26. — ad Marc. 6.
[4]) ep. 77, 17.
[5]) de v. b. cap. 19. — ep. 70, 12.
[6]) ep. 77, 19: „Sed ego inquit, vivere volo, qui multa honeste facio. invitus relinquo officia vitae, quibus fideliter et industrie fungor.“ Quid? tu nescis unum esse ex vitae officiis et mori? nullum officium relinquis. non enim certus numerus, quem debeas explere, finitur.
[7]) ep. 70, 5.
[8]) ep. 58, 33. — ep. 70, 6. — ep. 101, 15. — de tr. a. 5, 5.
[9]) ep. 58, 34.
[10]) ib. § 37.
[11]) ib. § 36.
[12]) ep. 58, 36.
[13]) ep. 110, 19.
[14]) ep. 77, 14.

wie Cato,[1]) oder Metellus Scipio.[2]) So hat er nicht Worte genug des Tadels und der Verachtung für Decimus Brutus, der selbst unter der Herrschaft eines Antonius noch weiter leben wollte, er wäre dessen wert gewesen, meint Seneca.[3]) Er hebt hervor, wie man zum Selbstmorde keinen großen Geist brauche, wie die Niedrigsten dazu im stande seien,[4]) wie gerade zu jener Zeit die Leute dazu sich drängten.[5])

Andrerseits kann aber Seneca nicht verkennen, daß diese so gepriesene Bereitwilligkeit zum Tode auch in einen Fehler ausarten kann, daß das confugere ad mortem ebenso tadelnswert sein könne, wie das fugere mortem.[6]) Er geißelt im Widerspruch mit seinen eignen Äußerungen die Leidenschaft, die gerade in seinen Tagen so um sich gegriffen, die blasierte Sucht zu sterben nur aus Überdruß am Leben.[7]) Er wiederholt die Vorwürfe Epikurs, der es lächerlich gefunden hatte, aus Furcht vor einer Todesart sich selbst eine andre auf den Hals zu ziehen.[8]) Er tadelt sogar das Verfahren, das damals in Rom gäng und gäbe war, daß man dem drohenden Zorne des Imperators oder seiner Kreaturen durch einen freiwilligen Tod zuvorzukommen suchte.[9]) Er fragt, ob man denn dem Henker sein trauriges Amt mißgönne, oder ob man dem Tyrannen großmütig den Vorwurf der Grausamkeit abnehmen wolle,[10]) was er selber freilich bekanntlich ebensowenig vermieden hat, wie die andern.

Aber er bleibt sich darin nicht konsequent. In demselben Atem erzählt er, wie der angeklagte Drusus Libo, trotzdem ihm seine Verwandte Scribonia das durchaus treffende Wort entgegenwirft, warum er denn die Geschäfte andrer besorgen wolle, sich dennoch selbst getötet, und billigt dies aus dem Grunde, weil, wenn er noch einen oder zwei Tage in Erwartung des Todes gelebt hätte, er doch nur seinem Henker gelebt haben würde.[11]) Damit widerspricht er sich selber. Ebenso preist er gegen Marcia den freiwilligen Tod ihres Vaters Cremutius Cordus, durch welchen derselbe trotz der Bitten und Bemühungen seiner Tochter dem Hasse Sejans sich entzog.[12]) Überhaupt, meint er, sei man dazu berechtigt, sich dem Tode von fremder Hand durch Selbstmord zu entziehen, wenn der letztere weniger schmerzhaft sei.[13])

Wie kann dies aber gerade der Stoiker sagen, für den der Schmerz doch nur etwas Indifferentes ist, über das er sich wegsetzen kann und muß, wenn höhere Interessen dies verlangen? In der That kommt dem Seneca dies Bedenken auch zuweilen. Er erklärt denn auch, es sei gleich unstatthaft, lediglich aus Furcht vor dem Tode den Schmerz weiter zu

[1]) ep. 24, 6 ff.; 82, 12; 104, 30 ff. — de const. cap. 2.
[2]) ep. 24, 9 ff.
[3]) ep. 82, 12.
[4]) ep. 70, 19.
[5]) ep. 24, 25.
[6]) ep. 98, 16.
[7]) ep. 24, 25 (ep. 30, 15).
[8]) ib. §§ 22, 23.
[9]) ep. 70, 7 ff., vgl Nat. qu. IV praef. 17.
[10]) ib. § 8.
[11]) ep. 70, 10.
[12]) ad Marc. 1, 2; 20, 2; 22, 5—8; 26, 3.
[13]) ep. 70, 24 u. 28, § 11.

dulden, wie aus Furcht vor dem Schmerz sich zu töten.[1]) Ebenso spricht er sich dagegen aus, wenn man wegen der Beschwerden des Greisenalters aus dem Leben scheiden wolle, falls uns keine unheilbare Krankheit drücke[2]) und das Alter unsre körperliche und geistige Integrität nicht antaste.[3])

Ja, selbst der Gedanke ist ihm nicht fremd, daß der Mensch beim Sterben nicht nur auf seine eigne Glückseligkeit Rücksicht zu nehmen hat, und er kommt so der Formulierung des Musonius Rufus, welcher als den allein maßgebenden Gesichtspunkt für die Entscheidung dieser Frage aufstellt, daß der Mensch in solchem Falle sich zu fragen habe, ob sein Leben oder sein Tod den andern mehr nütze,[4]) wenigstens nahe. Im Gegensatz zu andern Äußerungen hebt er hervor, daß es zuweilen nicht nur tapferer sei, zu leben, sondern auch Pflicht, insofern wir andern dadurch nützlich sein könnten.[5]) Er erwähnt, wie er selber als Jüngling, von Krankheiten gequält, mit dem Gedanken umgegangen sei, sich zu töten, aber dies unterlassen habe in Rücksicht auf seinen Vater, der seinen Tod nicht mit Fassung hätte ertragen können.[6]) Die Rücksicht auf Freunde oder die Gattin muß uns bewegen, länger im Leben zu verweilen und selbst den schon fliehenden Geist wieder zurückzurufen. Ja man ist sogar verpflichtet, alles was zum Tode führen könnte, ängstlich zu meiden, sich für die Seinen zu erhalten und um ihretwillen selbst die Beschwerden des Greisenalters freudig zu ertragen, wie er selber dies um seiner Gattin Paulina willen thue.[7]) Man sieht, der Gedanke, daß das Selbstbestimmungsrecht über unser Leben eine Schranke finden müsse an unsern Pflichten, nicht gegen die Götter, wie Plato will, sondern gegen die andern, ist auch Seneca nicht fremd, aber er begegnet uns doch nur selten und dies mit gutem Grunde, denn wie stände es mit der Wahrheit jenes Satzes, der allein dem Sterblichen den letzten Weg dem Unglück zu entrinnen offen zu halten scheint, des so oft wiederholten Satzes, daß das Leben niemanden hält, wenn es wirklich Pflichten gibt, die uns das freiwillige Scheiden verbieten und sich so zeigt, daß, was der Stoiker niemals zugeben kann und auch wohl vor dem Weisen von Königsberg niemand klar gesehen hat, sittliches Handeln und Glück des Menschen keineswegs immer zusammen-, sondern zuweilen auseinanderfallen? Die wahre Meinung des Philosophen tönt uns vielmehr entgegen aus jenem Chorgesang des „Agamemnon", der trotzerfüllt jede Rücksicht, selbst die altgewohnte Ehrfurcht gegen die Götter weit von sich zu werfen scheint:

„Welch verführerisch Unheil wurdest den Menschen du,
Grausamer Lebensdrang![8]) während dem Elend doch

---

[1]) ep. 58, 36. — ep. 98, 16—18.
[2]) ep. 58, 36.
[3]) ib. § 35.
[4]) Stob. Floril. 7, 24.
[5]) ep. 104, 3: cum bono viro vivendum sit, non quamdiu iuvat, sed quamdiu oportet. — ep. 98, 15: Nam ipse vitae plenus est, cui adici nihil desiderat sua causa, sed eorum, quibus utilis est. — 16: Quidni excat, si nemo iam uti eo poterit? — Nat. qu. IV praef. § 17.
[6]) ep. 78, 2.
[7]) ep. 104, 3 ff.
[8]) Vgl. ep. 101, 15: exoutienda vitae cupido est.

Offen der Ausweg und rettender Tod uns winkt,
Der zum ſtillen Port ewiger Ruh uns führt.
Den rührt nicht mehr auf des machtberaubten
Geſchickes Wirbelwind noch des launenhaften
Donnerers Blitzſtrahl.
Jenen Frieden ſchreckt nicht mehr der Bürger
Zwiſt und nicht der dräuende Zorn des Siegers,
Nicht aufſchäumendes Meer, durchwühlt vom Sturme,
Nicht wildtoſende Schlacht noch Staubeswolken,
Kündend das Nahn barbariſcher Reiterſcharen,
Nicht der Fall der Stadt — und mit ihr des Volkes —,
Deren Zinnen feindliche Glut verwüſtet,
Noch entfeſſelte Kriegswut.
Jedwede Knechtſchaft bricht wankelmüt'ger Götter
Stolzer Verächter,
Der des Acherons Flut, der den traurigen Styx ſelbſt
Ohne Trauer ſieht und es wagt ein Ziel dem
Leben zu ſetzen, Königen gleich wird, Göttern wird gleich er ſein.
O welch Elend iſt's,
Nicht ſterben können!"

Der Tod kein Übel.

Aber bringt dieſer Verſuch, dem Leiden des Lebens zu entrinnen, nicht gerade das ſchlimmſte aller Übel über uns, welches wenigſtens die meiſten als ſolches fürchten, den Tod? Eben dieſe Furcht vor dem Tode iſt es, welche Seneca nicht oft und nicht nachdrücklich genug bekämpfen kann. Geſetzt der Tod wäre ein Übel, ſo wäre er doch ſicherlich eins, das nicht nur mich allein, ſondern einen jeden Menſchen überhaupt trifft. Da alles ihm unterworfen iſt, iſt er alſo nichts Ungerechtes, nichts was uns erbittern könnte, im Gegenteil iſt er dasjenige, was die Menſchen einander gleich macht.[1]) Der Tod iſt das allgemeine Los des menſchlichen Geſchlechtes,[2]) unter der Bedingung, einmal zu ſterben, haben wir das Leben überhaupt empfangen.[3]) Und nicht nur die Menſchen, alles, was es gibt, iſt der Veränderung, iſt dem Tode unterworfen. Alles, was iſt, wird geboren, entwickelt ſich, ſtirbt oder, richtiger geſagt, löſt ſich in ein andres auf.[4]) Muß doch nach ſtoiſcher Lehre ſelbſt dieſe ganze Welt nach dem Ablauf jeder Periode einmal untergehen, und da wollen wir über den Tod des einzelnen noch klagen?[5])

Aber iſt denn der Tod überhaupt ein Übel? Seneca geſteht zu, daß die Furcht vor dem Tode etwas Natürliches ſei, da die Natur einem jeden Weſen den Trieb der Selbſterhaltung eingepflanzt habe.[6])

Ja, er wendet ſich ſelbſt gegen Zeno, das Haupt der Schule, der die Irrelevanz des Todes darthun wollte durch folgenden Schluß: Kein Übel iſt ruhmvoll, der Tod aber iſt etwas Ruhmvolles, alſo iſt der Tod

---

[1]) Nat. qu. II, 59, 4. — ep. 99, 9. — ep. 91, 12 u. 15.
[2]) ad Helv. 13, 2. — ad Polyb. 9, 2. — ib. 11, 3. — ep. 99, 8. — ep. 123, 16. — ep. 18, 6. — ep. 77, 12.
[3]) ad Polyb. 10, 10. — ad Marc. 10, 5. — de tr. a. 11, 6. — ep. 30, 11.
[4]) ep. 71, 12. — ep. 36, 10 ff. — Nat. qu. VI, 2, 6.
[5]) ad Polyb. 1, 2.
[6]) *ep. 36, 8.*

kein Übel. Denn nicht jeder Tod sei ruhmvoll, sondern nur derjenige, welcher tapfer ertragen würde, so sei wohl der eines Cato ruhmvoll, nicht aber der eines Decimus Brutus. [1])

An sich sei der Tod weder ein Gut noch ein Übel, er gehöre zu den Dingen, welche die Stoiker als indifferent bezeichnen. Aber auch unter diesen indifferenten Dingen bestehe noch ein gewisser Gradunterschied, so sei auch der Tod nicht etwas so Gleichgültiges, wie zum Beispiel die Anzahl der Kopfhaare eines Menschen, vielmehr habe er den Schein eines Übels an sich, weil er uns vieler Güter zu berauben scheint und uns von dem, was wir kennen, wegführt zu dem, was wir nicht kennen. Also muß der Geist gelehrt werden sich gegen die Furcht vor dem Tode, die einmal etwas Unvermeidliches ist, zu stählen. Dies wird aber nur dann gelingen, wenn er überzeugt ist, daß der Tod kein Übel, sondern etwas Gleichgültiges sei. [2]) Warum sollte auch ein Vernünftiger etwas fürchten, vor dem Kinder und Thoren keine Furcht haben? [3])

Liegt der Furcht vor dem Tode irgend etwas Objektives zu Grunde? Keiner, der ihn fürchtet, hat ihn kennen gelernt, er urteilt also nicht nach Erfahrung, sondern nach seinen Gedanken, [4]) wie ja denn überhaupt — so nimmt Seneca den bekannten Ausspruch Epiktets schon vorweg — meist nicht die Dinge, sondern unsre Meinung von ihnen uns zu schaffen macht. [5]) Auch könnte uns ja schon der Gedanke trösten, daß wenn der Tod ein wirkliches Übel wäre, er jedenfalls eins ist, das uns nur einmal treffen kann. [6])

Man pflegt gewöhnlich den Tod als etwas Schmerzhaftes zu betrachten. Aber Schmerzen können wir nur empfinden, solange wir sind, solange *wir* sind, ist aber auch der Tod noch nicht da und wenn der Tod da ist, sind *wir* nicht mehr. [7]) Man kann aber einwenden, es sei doch jedenfalls nicht gleichgültig, wann uns der Tod treffe, ob er uns im müden Greisenalter oder in blühender Jugend dahinraffe und uns so hindere, unser Leben zu vollenden. Aber kein Leben ist unvollendet, wenn es nur der Tugend gewidmet gewesen ist. Wo man immer aufhören möge, wenn man gut aufhört, so ist das Leben ein Ganzes. Wie bei einem Schauspiel, so kommt es auch beim Leben nicht darauf an, wie lange, sondern nur darauf, wie gut es gespielt worden ist.

Was liegt daran, wie früh du von dort weggehst, von wo du doch einmal weggehen mußt? Weist doch die Natur uns nicht darauf hin, lange, sondern darauf hin, genug zu leben, denn um lange zu leben, bedarf man des Schicksals, um genug, des Geistes. [8]) Auch stirbt niemand früher als ihm bestimmt ist, daher verliert der, welcher früh stirbt, nichts

---

[1]) ep. 82, 15, s. oben S. 83.
[2]) ep. 82, 9—24. — ep. 75, 17.
[3]) ep. 36, 12.
[4]) ep. 90, 19—21. — ep. 30, 17.
[5]) ep. 13, 4: opinione saepius quam re laboramus.
[6]) ep. 94, 7: saepe in morte, quam pati lex est, magnum esse solatium, quod ad neminem redit.
[7]) ep. 4, 3. — ep. 30, 6.
[8]) ep. 77, 4 u. 20. — ep. 93, 2 ff. — ep. 82, 5—5.

von seinem Leben, denn was er zurückläßt, ist ja nur fremdes, nicht eignes Leben.[1])

Wenn wir jemanden beklagen, der in der Jugend stirbt, so sollten wir bedenken, wie vielen Leiden derselbe dadurch wahrscheinlich entronnen ist.[2]) Weil der Tod uns jeden Augenblick treffen kann,[3]) darum müssen wir auch jeden Augenblick auf ihn gefaßt sein.

Wir müssen täglich mit dem Leben abschließen, nicht immer spem inchoare longam, wie Horaz sagt, da dies uns verleitet das Leben allzuhoch zu schätzen und den Tod zu fürchten.[4]) Deshalb wiederholt Seneca fortwährend die Vorschrift Epikurs: Denke an deinen Tod.[5]) Ist ja doch das ganze Leben eine beständige Anmahnung zum Sterben.[6]) Oder wie Senecas Freund Lucilius sagt: Der wirkliche Tod ist nicht der einzige, sondern nur der letzte Tod.[7]) Wir sterben täglich.[8])

Wie unser Leben eine beständige Anleitung dazu sein soll, daß wir schön, d. h. gern sterben,[9]) so ist es ein schlechtes Zeichen für den Menschen, wenn er den Tod fürchtet,[10]) es ist dies das Zeichen eines Feigen und Charakterlosen, wie Mäcenas ein solcher war, der lieber unter Schmerzen, ja selbst am Kreuze leben als sterben wollte.[11]) Mit Recht kann man einen solchen Menschen fragen: Ist es denn ein so schreckliches Ding zu sterben? Ist es doch im Gegenteil gerade eine große Wohlthat der Natur, daß sie uns den Tod gegeben hat.[12])

Wie der ein Feiger ist, der den Tod fürchtet, so kann man andrerseits fragen: was soll der fürchten, der den Tod nicht fürchtet? Überwinde die Todesfurcht und du hast das Schicksal überwunden.[13])

Nein, der Tod ist kein Übel, aber das Ende von vielen,[14]) der Hafen, in dem wir froh sein müssen, nach langer stürmischer Fahrt endlich landen zu können.[15])

Dies also ist das melancholische Resultat dieser stoischen Philosophie. Sie hat es versucht, ein unfehlbares Mittel zum Glücklichsein ausfindig zu machen, indem sie nichts für wertvoll erklärte als die Tugend und die Erlangung derselben ganz in die eigne Hand des Menschen legte. Aber sie selbst hat, wie wir gesehen haben, keine dieser beiden Be-

---

[1]) ep. 69, 6.
[2]) ad Marc. cap. 20 u. 22. — ad Polyb. 4, 4.
[3]) ep. 49, 11. — Nat. qu. VI, 2, 6; II, 59, 9. — ep. 17, 6. — ep. 63, 14 u. 15. — ad Marc. 11, 3.
[4]) ep. 99, 31. — ep. 101, 7.
[5]) ep. 26, 8. — ep. 114, 27. — ep. 99, 9. — ep. 30, 18. — ep. 70, 18. — Nat. qu. VI, 32, 6.
[6]) ep. 120, 17.
[7]) ep. 24, 19—21. — ep. 58, 3.
[8]) ep. 1, 2. — ep. 4, 9. — ep. 120, 17 u. 18. — ad Polyb. 11, 2.
[9]) ep. 61, 2.
[10]) de tr. a. 11, 4.
[11]) ep. 101, 3.
[12]) ep. 24, 11.
[13]) ad Helv. 13, 2. — ep. 90, 21: non sumus in ullius potestate, cum mors in nostra potestate sit. — ep. 26, 4. — Nat. qu. II, 59, 3. — ib. VI, 32, 4. — ep. 78, 5. — ad Marc. 20, 1.
[14]) ep. 91, 21.
[15]) ep. 70, 3. — ad Polyb. 9, 7.

hauptungen aufrecht erhalten können und so bleibt es schließlich dabei, daß der Sterbliche ein von den Göttern oder der Natur abhängiges und damit allen möglichen Zufällen ausgesetztes Wesen und nur Eines in seiner Gewalt ist: voll Trotz aus diesem Leben zu scheiden.

Fortdauer nach dem Tode.

Aber ist denn der Tod wirklich das Ende von allem? Kommt hinter ihm nichts mehr, was uns zu Furcht oder Hoffnung Anlaß gäbe?

Es ist ein Ausdruck der von uns hervorgehobenen Mittelstellung des stoischen Systems, daß die Anhänger desselben in bezug auf diese Kardinalfrage menschlichen Denkens, hinsichtlich deren die Ansichten Platos und Epikurs einander schroff gegenüberstehen, unter sich keineswegs einig waren.

Während die einen, wie Cleanthes,[1]) allen Seelen eine gewisse Unsterblichkeit und zwar bis zum Ende der jedesmaligen Weltperiode zuschrieben, beschränkten andre die Zeit[2]) dieses Fortlebens, noch andre, wie Chrysipp,[3]) die nur die Weisen dieses Vorzuges für würdig erachteten, die Zahl der desselben Teilhaftigen. Wieder andre, wie Karneades[4]) und Panätius,[5]) stellten es als mehr oder weniger wahrscheinlich hin, daß die Seele mit dem Tode des Menschen sich wie der Leib in die Elemente auflöse.

Charakteristisch für die materialistische Anschauung der Stoiker ist eine sonderbare, von Seneca angeführte Ansicht. Nach dieser kann die Seele desjenigen, der durch den Sturz einer großen Masse auf ihn zerdrückt wird, keinen freien Ausweg finden und wird gewissermaßen erstickt.[6]) Seneca führt nun freilich dagegen an, die Seele sei ein so feiner Hauch, daß sie überall hindurch könne und daher um einen Ausweg nicht verlegen zu sein brauche, aber gerade diese Einwendung beweist, daß er selbst so wenig wie seine Schule von einer Anschauung, welcher die Seele wie alles übrige etwas Materielles war, sich losmachen konnte. Nicht unberechtigt ist allerdings seine Bemerkung, daß, wenn die Seele überhaupt den Leib überdauern könnte, sie dazu auch unter allen Umständen im stande sein müßte.[7])

Ob aber die Seele wirklich den Leib überdauere oder nicht, darüber ist sich Seneca keineswegs so klar, wie man gewöhnlich annimmt.[8])

Wie Cicero in den Tuskulanen, so faßt Seneca in der Regel, wenn er auf den Tod zu sprechen kommt, beide mögliche Fälle, daß derselbe das Ende unsres Daseins überhaupt sei und daß er dies nicht sei, gleichzeitig ins Auge, ohne sich für einen von beiden zu entscheiden, und sucht nur nachzuweisen, daß in keinem der beiden Fälle, ob der Tod uns nun vernichtet oder versetzt, wie die stehende Formel lautet, wir Anlaß zur Besorgnis haben.[9])

[1]) Diog. Laert. VIII, 156.
[2]) Euseb. praep. ev. XV, 20, 8.
[3]) Diog. Laert. VIII, 156.
[4]) Sext. Math. 139—42. — Cicero N. D. II, 13, 32—37. — Academ. II, 39, 124.
[5]) Cicero: Tusc. I, 18, 42.
[6]) ep. 57, 7.
[7]) ib. § 9: nulla immortalitas cum exceptione est nec quicquam noxium aeterno est.
[8]) Zeller: Gesch. d. gr. Phil. III S. 202 Anm. 1.
[9]) ep. 4, 8. — ep. 65, 24. — de provid. 6, 6. — ad Polyb. 5, 1; 9, 2 ff.

Nicht als Beweis für die Unsterblichkeit braucht es gedeutet zu werden, wenn Seneca auf die Natur im allgemeinen hinweist, in welcher ja kein Ding zerstört werde, sondern nur sich verwandele und in ein andres übergehe.[1]) Denn das ist ja richtig, daß auch wir nicht plötzlich aus der Welt verschwinden können, aber die Frage, auf die es ankommt, ist eben die, ob bei der dann stattfindenden Umwandlung die Einheit unsers Selbstbewußtseins erhalten bleibt. Zwar schließt sich einmal an eine solche Betrachtung der Ausruf: Wiederum wird kommen der Tag, der uns zum Lichte zurückführt, den viele von sich weisen würden, wenn er sie nicht ohne Bewußtsein ihres früheren Zustandes zurückbringen würde![2]) aber gerade die Fassung dieses Ausrufes beweist, daß hier nicht die eigentliche Unsterblichkeit gemeint ist, sondern nur das Wiederaufleben in einer späteren Weltperiode, in der nach stoischer Auffassung alles Dagewesene sich wiederholen soll.

„Vielleicht," sagt er einmal bei dem Tode eines Bekannten, „vielleicht, wenn die Weisen recht haben und uns nach dem Tode irgend ein Ort aufnimmt, ist der, den wir vernichtet glauben, uns nur vorangeschickt."[3])

„Wenn uns nach dem Tode noch Gefühl und Bewußtsein innewohnt," so tröstet er den Polybius über den Tod seines Bruders, „dann ist der jetzige Zustand des Verstorbenen jedenfalls ein glücklicherer als der frühere war."[4])

Auch der Weise äußert sich nach ihm bei seinem Tode ungewiß, wenngleich er die Hoffnung ausspricht, zu den Göttern zu gelangen.[5]) Er selber führt als Argument für die Unsterblichkeit einmal den consensus gentium an.[6]) Ein andermal erwähnt er die Meinungen großer Männer, welche uns nach dem Tode einen sehr angenehmen Zustand mehr in Aussicht stellten, als einen Beweis dafür gäben, und wie er selber diesem schönen Traume sich zuweilen hingebe.[7])

In demselben Briefe, zu dessen Beginn er jene Meinungen als mehr tröstliche als beweiskräftige hingestellt hat, findet sich eine Ausmalung des Zustandes nach dem Tode, in welcher dieser dem jetzigen Leben, das nur als Vorbereitung auf jenen dienen soll, wie dem Dunkel das Licht, wie dem Kerker die Freiheit, wie der Himmel der Erde gegenübergestellt wird.[8]) In gleicher Weise schildert er dem Polybius den Zustand seines Bruders, der, falls er durch den Tod nicht vernichtet sei, vom Himmel aus glückselig auf die Erde herniederschaue.[9]) In gleicher Weise malt er der Marcia das überirdische Leben ihres Sohnes aus, von dem nur die Hülle im Grabe liege, während er selbst, nachdem er zuvor eine kurze Läuterung durchgemacht, im Himmel bei Scipio und Cato und seinem Großvater Cremutius Cordus verweile,[10]) wobei freilich

[1]) ep. 71, 13. — ep. 36, 11.
[2]) ep. 36, 10.
[3]) ep. 63, 16.
[4]) ad Polyb. 9, 3. — vgl. ep. 76, 25. — ep. 65, 4: nusquam tam anguste ero.
[5]) ep. 93, 10.
[6]) ep. 117, 6. — vgl. de tr. a. 14, 8.
[7]) ep. 102, 1.
[8]) ep. 102, 22 ff.
[9]) ad Polyb. 9, 3 ff.
[10]) ad Marc. cap. 25 u. 26.

die Möglichkeit angedeutet wird, daß jene glückseligen ewigen Seelen am Schlusse der Weltperiode doch noch der Vernichtung anheimfallen.[1])

An andern Stellen spricht er es als seine Überzeugung aus, daß Scipio wegen seiner Mäßigung und Frömmigkeit wohl in den Himmel zurückgekehrt sei, aus dem er stamme,[2]) sowie, daß den Sokrates der „vergiftete Kelch" vom Kerker in den Himmel entrückt habe,[3]) was wohl in dem Sinne Chrysipps zu verstehen ist, daß nur die Weisen und Tugendhaften der Unsterblichkeit teilhaftig werden.

Kurz, wie man sieht, überall Hypothesen, Hoffnungen, Schwanken zwischen verschiedenen Möglichkeiten, von der ruhigen Zuversicht, welche nicht nur dem Christen die Auferstehung des Erlösers, sondern auch einem Plato seine philosophische Überzeugung gibt, keine Spur.

Es ist wahr, in manchen Schilderungen des Lebens nach dem Tode finden sich Anklänge an christliche Vorstellungen, aber keiner, der sich nicht anders als nur aus einer Anlehnung an solche erklären ließe.

So ist die Anschauung, daß die Seele den Leib als einen Kerker betrachtet und den Tag herbeisehnt, der sie aus diesem Leben der Finsternis, in welchen ihr jede klare Erkenntnis unmöglich gemacht ist, in ein Reich des Lichtes führt, nicht nur christlich, sondern ebenso pythagoreisch-platonisch. So findet die Vorstellung, daß ausgezeichnete Sterbliche nach ihrem Tode in den Himmel erhoben werden, nicht nur in der Vergötterung der römischen Kaiser — man denke z. B. an das horazische serus in coelum redeas — ihre Analogie, sondern wird auch unter andern schon von Cicero im sechsten Buche der Republik ausgesprochen, und zwar auch hier mit ausdrücklicher Anwendung auf den älteren Scipio, der seinem Namensvetter, dem Ämilianus, das gleiche Los voraussagt, das ihm und noch manchem andern, wie z. B. seinem Vater Ämilius Paullus, zu teil geworden.[4])

Bemerkenswert ist ferner, daß Seneca eine Unsterblichkeit nur für die Guten, nicht aber für die Schlechten zu kennen scheint. Zwar hat man darauf aufmerksam gemacht,[5]) wie er einmal den consensus gentium dafür anführe, daß den Bösen in der Unterwelt Strafen erwarten,[6]) aber er betont wiederholt, daß das zukünftige Leben als ein vom Körper gelöstes in jedem Falle ein glücklicheres als das jetzige sein werde[7]) und die mythischen Erzählungen von den Qualen im Tartarus verwirft er mit den Epikureern als Fabeln, da die Toten nichts mehr fühlen.[8]) Aber auch der Guten Unsterblichkeit ist ihm, wie schon bemerkt, durchaus nicht über allen Zweifel erhaben. Ebenso möglich wie sie erscheint ihm auch der Fall, daß mit dem Tode alles aufhöre, und auch für diesen sucht er diejenigen, welche über ihre völlige Vernichtung jammern, zu

[1]) ib. 26, 7.
[2]) ep. 86, 1.
[3]) ep. 67, 7.
[4]) l. c. cap. 8 ff.
[5]) Zeller: Gesch. d. gr. Phil. 3b. III S. 202 Anm. 1.
[6]) ep. 117, 6. [7]) ep. 65, 4. — ep. 76, 25. — ad Polyb. 9, 3.
[8]) ep. 24, 18; 82, 12. — ad Marc. 19, 4. — vgl. ep. 92, 34: quid ad illum, qui nullus? (ob er bestattet werde oder nicht.) Vgl. fr. 28: post mortem omnia finiuntur, etiam ipsa.

bernhigen. Sein Hauptargument ist dabei immer das epikureische, daß sie nach dem Tode ja in diesem Falle doch nicht schlimmer daran seien, als sie es vor ihrer Geburt gewesen, und doch niemand darüber Klage führe, daß er nicht vor seiner Geburt existiert habe.[1]) Eine große Seele werde auch in solchem Falle den Göttern willig gehorchen und sich getrost wieder in die Elemente auflösen,[2]) nachdem sie zuvor noch dafür gesorgt, daß auch nach der Vernichtung ihrer Persönlichkeit etwas von ihr übrigbleibe, das den Menschen nütze.[3])

Ja, es gibt Momente im Leben des Philosophen, da ihm diese völlige Vernichtung, diese unerschütterliche Ruhe des Nichtseins wünschenswerter erscheint als die Verwirklichung jenes schönen Traumes. In jener selben Trostschrift an Marcia, in der er ihr den seligen Zustand ihres Sohnes in den lebendigsten Farben schildert, findet sich kurz vorher ein höchst begeisterter Hymnus auf das Nichtsein. Und diese selbe müde und sehnsuchtsvolle Stimmung, wie sie dem von einem wechselvollen Leben ermatteten Greise wohl ansteht, liegt über jenem Chorgesang der gefangenen Troerinnen ausgebreitet, in dem so viele der Anschauungen, die wir kennen gelernt, einen klassischen, zuweilen hinreißenden Ausdruck gefunden haben, in jenem Liede, das dem Inhalte wie der Zeit nach, in der es entstanden, den Leser anmutet wie die Abendröte der antiken Dichtung.

„Ist's wahr? ist's Trug nur, ein Märchen für Furchtsame?
Wir lebten als Schatten noch, wenn unser Leib dahin?
Wenn liebend die Gattin die Augen dir zugedrückt,
Die Sonne dir strahlte im Leben zum letztenmal,
Die Totenurne schon deine Asche birgt,
Dann soll nur die Seele nicht mit bestattet sein,
Und weiter leben sollst du, o Ärmster, noch?
Oder stürben wir ganz und es bliebe kein Teil von uns
Zurück, wenn flüchtigen Hauches der Geist entfloh,
Im Nebelgewölk empor in die Lüfte stieg,
Den nackten Leichnam feurige Glut verzehrt?
Was nur im Aufgang, was nur im Niedergang
Die Sonne schaut, was immer mit blauer Flut
Bespült, bald stürmend, bald weichend, der Ocean,
Das alles entrafft der beflügelte Schritt der Zeit.
Gleich wie im Wirbel sich die Gestirne dreh'n,
Gleich wie im Flug der Sterne Königin
Herauf führt und hinab die Zeiten, wie
Der Mond sein Antlitz wechselt und erneut,
So eilen auch wir dem Verhängnis zu, wes Fuß
Berührt die Fluten des Totenstroms, der ist
Nirgend mehr fortan. Gleich wie vom Feuer der Rauch,
Kaum aufgestiegen, trüb' in der Luft verschwimmt,
Wie Wetterwolken kaum erst erschaut von uns
Auch schon zerteilt des stürmenden Nords Gewalt,
So wird der Hauch, der jetzt uns belebt, entfliehn.
Nach dem Tod kommt nichts mehr, selber der Tod ist nichts,
Dem flüchtgen Laufe winkt er als letztes Ziel.
Nicht hofft, ihr Gierigen, Furchtsame, bebt nicht mehr.
Du fragst, wo nach dem Tode du weilen wirst?
Dort, wo das Nichtgeborne ist.
Die Zeit verschlingt, die gier'ge, das Chaos uns,

[1]) ib. § 5: nec potest miser esse, qui nullus est. — ep. 54, 4 u. 5.
[2]) ep. 71, 16. [3]) ep. 102, 30.

Auf jeglichen Leib hat einmal der Tod ein Recht
Und schont auch der Seelen nicht. Tänaron und das Reich
Des finstern Königs und, der die Schwelle wahrt
Als Hüter, Cerberus, dem man nur fürchtend naht,
Sind leeres Gerede, nichtige Worte nur,
Ein Spuk, wie er manchmal uns ängstigt im Fiebertraum."

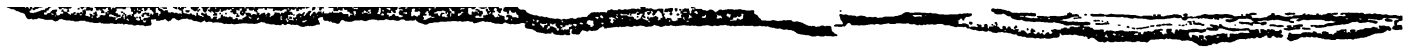
Schluß.

Jene tiefe Sehnsucht nach dem Nichtsein, wie sie uns aus jeder Zeile des eben mitgeteilten Gedichtes entgegenklingt, kontrastiert sie nicht seltsam mit der freudigen Erwartung eines Fortlebens nach dem Tode, wie sie uns sonst wohl im Munde des Philosophen begegnet ist? Kaum wäre es zu glauben, daß jener „christliche" Seneca, wie er der gewöhnlichen Vorstellung vorschwebt, und jener „gottlose Epikureer",[1]) aus dessen Feder dieser Chorgesang geflossen ist, wirklich eine und dieselbe Person sind, wären uns nicht unzweifelhafte Äußerungen des ersteren bekannt, welche mit dem, was der letztere auszusprechen sich nicht scheut, vortrefflich harmonieren. Diese wunderbare Thatsache aber kann als schlagender Beweis dafür dienen, daß bei Seneca die Philosophie Sache nicht des Kopfes, sondern des Herzens, nicht des objektiven Denkens, sondern der Stimmung war, und nur so wird es uns erklärlich, wie er sein Leben hindurch zwischen zwei entgegengesetzten Weltanschauungen hin und her schwanken konnte. Und ist Seneca in diesem Schwanken nicht ein Abbild des antiken Geistes überhaupt, der von Plato und Plotin bis Epikur und Demokrit alle möglichen Weltanschauungen durchmessen hat? Mochten einzelne noch so fest von dem Glauben an ein Fortleben nach dem Tode, an die Existenz einer jenseitigen Welt durchdrungen sein, dieser Glaube konnte sich dennoch nie der Massen bemächtigen, solange er nur auf dem unsichern Fundamente von Hoffnungen, Wünschen und Wahrscheinlichkeitsgründen ruhte. Erst dann konnte es jenem Glauben gelingen die Welt zu überwinden, als der Fall wirklich eintrat, den Seneca einmal bedingungsweise annimmt,[2]) daß jemand von den Toten wiederkam und die gehoffte und geglaubte Unsterblichkeit zur Gewißheit erhob. Jener Gewißheit und nicht seinen moralischen und metaphysischen Lehren, welche keineswegs sein Monopol bilden, hat das Christentum seine Erfolge zu danken gehabt, und nichts spricht vielleicht so gegen eine Berührung Senecas mit demselben, als der Umstand, daß er selber von dieser Gewißheit stets weit entfernt geblieben ist.

[1]) So wird in einer alten Ausgabe der Troerinnen der Verfasser dieses Chorgesanges bezeichnet. Einer der ersten italienischen Humanisten meinte, Seneca sei wohl von Sinnen gewesen, als er sich unterfing, die Unsterblichkeit der Seele in Zweifel zu ziehen.

[2]) ep. 30, 9: Plus, ut puto fidei haberet apud te, plus ponderis, si quis revixisset et in morte nihil mali esse narraret expertus.

G. Pätz'sche Buchdr. (Lippert & Co.), Naumburg a/S.



Acme
Bookbinding Co., Inc.
300 Summer Street
Boston, Mass. 02210

Ls 18.311
L. Annaus Seneca der Philosoph und
Widener Library 006429728
3 2044 085 230 233